Allgemeine Geschichte

der

christlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Vierte Auflage. Achter Band.

Von Gregor VII. bis Bonifacius VIII.
Dritte und vierte Abtheilung.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1865.

Inhaltsverzeichniß.

Achter Band.

Fünfte Periode der christlichen Kirchengeschichte.

Von Gregor VII. bis auf Bonifacius VIII. Vom Jahre 1073 bis zum Jahre 1294.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 1—79.

Vierter Abschnitt.

Geschichte der Lehre. S. 80—458.

Seite

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus.

Zu den Epochen einer sich vorbereitenden neuen Ausgießung des heiligen Geistes gehört der Anfang des zwölften Jahrhunderts, und die Nachwürkungen der damals unter den christlichen Völkern des Abendlandes beginnenden religiösen Erweckung erstrecken sich weit in diese Periode hinein. Durch mancherlei Einflüsse wurde das religiöse Leben immer von Neuem wieder angeregt, wie wir an einzelnen Beispielen in dem vorigen Abschnitte gesehen haben: Der von Gregor VII. gegebene Anstoß zur reformatorischen Bewegung in der ganzen Kirche, die Eindrücke, welche die Verkündigung der Kreuzzüge unter der Menge hervorbrachte, die Einwürkung ausgezeichneter Prediger aus dem Stande der Geistlichen und besonders der Mönche, Solcher, welche als Bußprediger die Länder durchzogen, die Stiftung der beiden Bettelmönchsorden. Eine große religiöse Empfänglichkeit und Macht des religiösen Gefühls leuchtet aus mannichfachen Zeichen der Zeit hervor: Die schnelle, allgemeine Theilnahme für bedeutende Unternehmungen, welche im Namen der Religion angekündigt wurden, die Gemeinschaften, durch welche bald zahlreiche Kräfte zur Vollbringung großer der Religion geweihter Werke, wie dem Aufbau großer Kirchen[1]) vereinigt werden konnten, der mächtige Einfluß,

---

1) Von dem Eifer, mit welchem Menschen aus allen Ständen und von jedem Alter bei dem Aufbau einer Kirche zusammenwürkten, ein Beispiel vom J. 1156 in der Lebensbeschreibung des Abtes Stephanus von Obaize l. II. c. XVIII.: Aderat hujus tantae aedificationis initiis inaestimabilis hominum multitudo diversi generis atque aetatis cum multo coetu nobilium, quorum alii potentiores auxilium et protectionem, divites pecuniam offerebant, pauperes, quod rebus non poterant, votis supplebant protensis in coelum manibus. Mit großer Feier

welchen Männer, die auf das religiöse Leben einzuwürken wußten, bald erlangten, das schnelle Umsichgreifen der, sey es der Kirche sich anschließenden oder im Kampfe mit derselben auftretenden religiösen Vereine.

Der Religion stand gegenüber die wilde Macht der ungezähmten Sinnlichkeit, der Begierden und Leidenschaften, welche in rohen Ausbrüchen des Lasters sich kundgab, und entweder in zügellosem Trotze verharrte, oder durch die Uebermacht religiöser Eindrücke überwunden wurde. „Wie Viele — sagt der fromme Mystiker Richard a S. Victore [1]) — sehen wir täglich, welche unter den immerfort begangenen Lastern die Hoffnung und den Vorsatz der Buße nicht verlieren, und nicht allein von ihren Sünden abzulassen, sondern auch von Allem in der Welt sich loszusagen und in einen Mönchsorden sich zurückzuziehen die Absicht haben. So gelangen sie, wenn Gott nach seinem Wohlgefallen sich ihrer erbarmt, zur Besserung. Andere aber schwören, wenn sie sich zu bekehren ermahnt werden, daß sie nie die Welt verlassen, nie von ihren Lüsten sich lossagen könnten" [2]). Nicht selten waren plötzliche Uebergänge von den heftigsten Ausbrüchen sinnlicher Rohheit zu den eben so stark hervortretenden Regungen einer mehr oder weniger nachhaltigen Zerknirschung. Die Ehrfurcht gebietende Erscheinung und Rede frommer Mönche konnte, durch besondere Lebensereignisse unterstützt, in den Gemüthern, bei welchen die religiöse Empfänglichkeit nur noch durch die Macht der Rohheit zurückgehalten worden, große Veränderungen hervorbringen, wie wir Bd. VII. S. 304 in dem, was der Mönch Bernhard von Tiron bei verwilderten Seeräubern würkte, ein merkwürdiges Beispiel davon angeführt haben.

Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft, Mitleid mit Nothleidenden und Kranken, Liebeserweisungen gegen fromme Geistliche und Mönche, Andacht im Gebet und in der Theilnahme an Allem, was zum kirchlichen Leben gerechnet wurde, Eifer in der christlichen

---

wurde der erste Grundstein gelegt, was für den Verfasser so große Bedeutung hat, weil dieser den Grundstein, auf dem die ganze Kirche ruht und außer welchem Keiner einen andern legen könne, darstelle. S. Baluz. Miscellan. T. IV. p. 130.

1) De eruditione interioris hominis l. II. c. XXV.

2) Seine Worte: Quam multos quotidie videmus, qui inter flagitia, quae assidue committunt, spem et propositum resipiscendi non amittunt et non solum peccata dimittere, imo etiam omnia quae mundi sunt, relinquere et ad ordinem et religionem venire proponunt. Alii autem, cum de conversione admonentur, nunquam se ad ordinem vel religionem venire etiam cum juramento affirmant et cum de peccatis corripiuntur se a suis voluptatibus non posse exhibere cum sacramento asseverant.

Kindererziehung, strenge Enthaltsamkeit, das waren die Zeichen ächter Frömmigkeit auch unter den Laien. Wir finden in einer Lebensgeschichte aus dem zwölften Jahrhundert ein solches Bild eines als Muster dargestellten Ehepaares. Sie besaßen und bewohnten ein Grundstück in dem Kirchenspiele von Viennes. Sie gewannen ihren Lebensunterhalt durch redliche Arbeit, sie lebten sehr mäßig, sie gaben viel Almosen an die Armen und zeigten sich mitleidig gegen dieselben. Sie waren voll Ehrerbietung und Liebe gegen fromme Mönche, und ließen es sich angelegen seyn, ihre Kinder in Glauben und guten Werken zu erziehen. Ihren Söhnen, welche sie zum geistlichen Stande bestimmten, wollten sie keine Pfründen im Voraus ertheilen lassen. Nach Vollendung der Kindererziehung führten sie ein streng enthaltsames Leben, wie Eremiten, mitten in der Welt, und waren noch eifriger als früher im Almosengeben. Sie selbst schliefen auf Stroh und bestimmten die besseren Betten den Armen, und da ihr ganzes Haus den Dürftigen und Reisenden offen war, hatten sie noch ein Gemach denselben besonders bestimmt. Sie waren nicht nur bereit, die Mönche aufzunehmen, sondern beeiferten sich solche herbeizuziehen. Sie ließen sich von ihnen Rathschläge des Heils geben, um sie nicht bloß für sich selbst anzuwenden, sondern auch Andern mitzutheilen. Sie bemühten sich unter den Streitenden Frieden zu stiften, den Unrecht Leidenden zu helfen und Diejenigen, welche Andern Unrecht zufügten, zum Bewußtseyn desselben zu bringen [1]). — Im Anfange des zwölften Jahrhunderts kommt in der Bretagne ein Mann Namens Goisfred vor, der in seiner Jugend durch Raub sich ernährt hatte, aber durch die Ermahnungen seiner frommen Frau seinen Lebenswandel zu ändern bewogen wurde. Er erwarb sich nun durch Arbeit seinen Lebensunterhalt, und zwar behielt er von dem, was er verdiente, nur soviel, als er nothdürftig für sich und seine Familie brauchte, das Uebrige verwandte er zu Almosen. Mitten unter heftigem Schneegestöber im rauhsten Winter führte er mit großer Mühe einen Wagen voll Brodt einem Kloster zur Feier eines Heiligenfestes zu [2]). — In einer Lebensbeschreibung frommer Landleute im zwölften Jahrhundert werden folgende Züge des christlichen Lebens angeführt: Mann und Frau seyen, wie aus den Früchten ihrer guten Werke erhelle, wahre Christen gewesen, eifrig, Almosen zu geben, den Hungrigen Lebensmittel darzureichen, die Nackten zu kleiden und andere fromme Werke der Barmherzigkeit zu üben [3]). — Von

1) S. die vita Petri archiep. Tarantas; s. Bd. VII. S. 275. Acta Sanctor. Mens. Maj. T. II. c. I. f. 324 et 325.
2) S. Orderic. Vital. Hist. l. VI. f. 628.
3) S. Acta S. Mens. Januar. T. II. f. 795.

der Mutter des Erzbischofs Eberhard von Salzburg wird erzählt, daß sie dem Almosengeben, Gebet, Fasten fast immer oblag und selten etwas Andres als Gemüse aß. Sie ließ auf ihrem Gute eine Kirche erbauen und eine halbe Meile trug sie selbst barfuß die Steine dazu auf ihren Schultern; viele andere Frauen folgten ihrem Beispiele [1]. — Von einem frommen Schmidt in diesem Jahrhundert wird erwähnt, daß er täglich Arme bei sich beherbergte und ihnen, nachdem er ihnen die Füße gewaschen, ein Lager bereitete [2]. — Ein Hausvater, der nach der Kirche ging, nahm Lebensmittel für die Armen, die sich in der Nähe aufhielten, mit [3]. — Ambrosius von Siena, ein verehrter Dominikaner aus den letzten Zeiten des dreizehnten Jahrhunderts, stammte aus einer angesehenen und reichen Familie in jener Stadt. Derselbe zeichnete sich als Jüngling, da er noch in der väterlichen Familie lebte, durch den Geist wohlthuender Liebe besonders aus, wie in seiner Lebensgeschichte gesagt wird [4]: Das Gesetz Christi ist am meisten auf Liebe gegründet; deshalb herrschte diese bei ihm vor. Er verschaffte sich von seinem reichen Vater die Erlaubniß, an jedem Sonnabend fünf Fremde bei sich aufzunehmen, sie zu bewirthen und eine gewisse Summe Geldes ihnen zu schenken. An jedem Sonnabend Abend stellte er sich an dasjenige Thor von Siena, durch welches die von den Gegenden jenseits der Alpen herkommenden Fremden eingehen mußten. Er führte dann die Fünf, welche er von Allen auswählte, nach seinem Hause und wies ihnen ein dazu besonders bestimmtes Zimmer an. Er selbst sorgte, bis er sie nach ihrem Ruhelager geführt hatte, für alle ihre leiblichen Bedürfnisse. Am andern Morgen ging er mit ihnen zur Messe und begleitete sie dann nach den Hauptkirchen der Stadt. Dann begab er sich mit ihnen nach seinem Hause, setzte ihnen Frühstück vor, gab ihnen noch ein Almosen und entließ sie, nachdem er sich ihrer Fürbitte empfohlen. Besonders nahm er auch an dem Schicksale der in den Gefängnissen Schmachtenden Antheil; an jedem Freitage pflegte er die Gefängnisse zu besuchen, und wenn er in denselben Arme fand, welche sich nicht selbst ernähren konnten, schickte er ihnen an einem Tage in der Woche im Verborgenen Speisen und etwas Geld. An jedem Sonntage besuchte er das Spital der Stadt zur Zeit der Mahlzeit und unterstützte Diejenigen, welchen die Krankenpflege übertragen war,

1) L. c. Mens. Jun. T. IV.
2) L. c. Mens. Jun. T. V. f. 115.
3) S. die Lebensbeschreibung des Abtes Stephanus von Obaize l. I. c. IV.
4) S. Act. S. Mens. Mart. T. III. c. II. f. 183.

in ihrem Geschäft, die Nahrungsmittel unter den Kranken auszutheilen, suchte diese auch zu trösten. Er ging in die Häuser der Armen und wenn er Kranke, der nothwendigen Lebensmittel Bedürftige fand, bat er seine Eltern, daß ihrem Mangel abgeholfen werde, und er selbst brachte ihnen die für sie bestimmten Gaben hin. Er wich den Einladungen zu Gesellschaften und Hochzeiten aus, und schon gab sich, wie eine Neigung zu dem von der Welt zurückgezogenen Leben, so eine Richtung zum Mönchsthum bei ihm zu erkennen, als ihm, ähnlich wie dem Franziskus [1]), eine merkwürdige Reaction freieren christlichen Geistes hier entgegentrat. Es traf sich, daß er auch einst zur Hochzeitsfeier bei einem Verwandten eingeladen war. Er schlug die Einladung aus und begab sich unterdessen nach einem außerhalb der Stadt gelegenen Cistercienserkloster. Da begegnete ihm ein alter Mann in der Tracht eines Dominikaners, der ihn um ein Almosen bat und diese Gelegenheit benutzte, ein Gespräch mit ihm anzufangen. Er sagte: „Du glaubst bei Gott mehr zu verdienen und besser für dein Heil zu sorgen, wenn du dich von dem Umgange mit deinen Verwandten und Altersgenossen zurückziehst und an der Feier der Schließung eines heiligen Ehestandes keinen Theil nimmst; aber ich sage dir, daß du dir größere Gnade und größeres Verdienst bei Gott erlangen wirst, wenn du mit deinen Altersgenossen umzugehen nicht verschmähst; denn es gilt bei Gott mehr, gegen die Versuchungen und die Gefahren der Seele zu kämpfen, als ein sicheres Leben zu führen, wie du es dir vorgenommen hast. Wirst du nicht in den Fehler des Hochmuths verfallen oder Andern Veranlassung geben, dich dessen zu beschuldigen, wenn du die Gesellschaft Derjenigen, welche dich ehren wollen, verschmähst? Und wie willst du das Heil deiner Seele schaffen, wenn du ohne den durch Gott verordneten Ehestand die Versuchungen des Fleisches zu überwinden nicht vermagst? Es ist eine freie Gabe Gottes, wenn er Einigen das Vermögen, ein keusches Leben außer der Ehe zu führen, verleiht. Das ist aber Hochmuth, wenn du aus eigener Willkühr durch deine Anstrengungen dies erlangen zu können meinst." Die Erscheinung dieses freisinnigeren weisen Mannes wurde von den Zeitgenossen in eine verlarvte Erscheinung des Satans, der den frommen Jüngling habe versuchen wollen, verwandelt. — Wir lesen von einem englischen Großen am Ende des elften Jahrhunderts, daß er, als er wegen politischer Beschuldigungen ein Jahr lang in der Gefangenschaft sich befand, sein Gemüth ganz der Buße und Andacht zuwandte. Es zeigte sich

---

1) S. Bd. VII. S. 349.

die Würkung dieser mit ihm vorgegangenen Veränderung in der Ergebung und Ruhe, mit der er dem Tode, zu dem er verurtheilt worden, entgegenging. In den seinem Stande und Amte entsprechenden kostbaren Gewändern begab er sich zum Blutgerüste, theilte sie aber, dort angekommen, den Armen unter den Zuschauern aus. Er fiel auf die Kniee und betete lange, Thränen vergießend. Als die Scharfrichter, welchen die Vollziehung des Urtheils zu beschleunigen befohlen worden, in ihn drangen, daß er aufstehen möge, antwortete er: „Laßt mich um Gottes willen wenigstens für mich und euch noch ein Vaterunser beten," und wieder niederknieend betete er mit zum Himmel emporgerichteten Augen und Händen. Als er zu den Worten: führe uns nicht in Versuchung, gekommen war, erlaubte ihm die Macht des in einen Strom von Thränen sich ergießenden innigen Gefühls nicht weiter zu reden [1]).

Das Beispiel einer aus dem Handwerkerstande hervorgehenden innigen und thätigen Frömmigkeit giebt ein Raymund Palmaris zu Piacenza. Derselbe im J. 1140 in dieser Stadt geboren, stammte aus einer frommen Familie des Mittelstandes; zwölf Jahre alt wurde er einem Handwerker in die Lehre gegeben, welche Beschäftigung aber seinem nach höheren Dingen strebenden Geiste nicht zusagte. Da er als Jüngling seinen Vater verlor und nun nicht mehr gebunden war bei dem Gewerbe zu bleiben, für welches derselbe ihn bestimmt hatte, ergriff ihn das Verlangen, durch Besuchung der heiligen Stätten in Palästina seine Andacht zu beleben und zu nähren. Er theilte seiner frommen Mutter seine Absicht mit und sie entschloß sich, mit ihm diese Wallfahrt zu unternehmen. Nachdem sie alle durch das Andenken an den Heiland geweihten Orte mit großer Andacht besucht hatten, kehrten sie in ihr Vaterland zurück. Raymund verlor bald darauf seine Mutter, er heirathete sodann und fing sein früheres Handwerk wieder an. Es wurden ihm fünf Söhne, deren jeden er nach empfangener Taufe Gott zu weihen pflegte, indem er zu ihm betete: „Hier ist ein Wesen, das dein Bild an sich trägt, dir weihe ich es als dein Geschöpf, Leben und Tod ist in deiner Hand." Bald nach einander starben ihm alle fünf Kinder; er ergab sich in den Willen Gottes und es war ihm Trost und Freude, daß sie der Herr im Gewande der Unschuld aus dem Leben der Versuchung zu sich gerufen. Er betrachtete dies als eine Mahnung, daß er mit seiner Frau von nun an gleich wie unverehelicht zusammenleben sollte, und forderte sie dazu

1) Orderic. Vital. f. 536.

auf, war aber zu gewissenhaft in der Pflichtenerfüllung, um auch gegen den Willen seiner Frau dies durchsetzen zu wollen. Als ihm nun wieder ein Sohn geworden war, nahm er während einer Abwesenheit seiner Frau das Kind aus der Wiege, trug es nach der Kirche, warf sich mit demselben vor einem Crucifix nieder und betete: „Mein Herr und Heiland, der du deine Arme ausstreckst, um Alle, welche zu dir sich hinwenden, aufzunehmen, dich bitte ich, daß, wie du meine fünf Kinder in dem zarten Alter zu dir genommen und sie zu Miterben der ewigen Seligkeit gemacht hast, du auch diesen meinen kleinen Sohn, den du mir über all mein Hoffen verliehen hast, würdigen mögest, daß du ihn zu dir aufnehmest. Wenn du aber ein längeres Leben ihm bestimmt hast, so erhalte ihn keusch und rein für den heiligen Mönchsstand, welchem ich jetzt ihn weihe." Schon in dieser Zeit, da er noch Handwerker war und einem Hauswesen vorstand, benutzte er alle Stunden, die er von der Arbeit in seinem Gewerbe erübrigen konnte und die Festtage, um durch fromme und kenntnißreiche Geistliche und Mönche über den Inhalt der heiligen Schrift und die Religionslehre sich genauer unterrichten zu lassen. Die dadurch erlangte Kenntniß sollte ihm dazu dienen, zum Heil Anderer zu würken. An den Sonn- und Festtagen versammelte er seine Standesgenossen und besonders Alle, welche dasselbe Handwerk mit ihm trieben und die er von ihren gewöhnlichen Belustigungen in solchen Zeiten abzuziehen suchte, in einer Werkstätte und hielt ihnen hier praktisch christliche Vorträge. Diese fanden so vielen Eingang, daß bald von allen Seiten Viele hinzuströmten, um ihn zu hören. Manche forderten ihn auf, auf öffentlichen Plätzen, auf dem Markte zu predigen. Aber dies wollte er nicht, indem er erklärte: das sey nur die Sache der Priester und Gelehrten, ein Ungelehrter, wie er, könne dabei leicht in Irrthümer verfallen. Er begnügte sich mit den einfachen praktischen Ermahnungen für seine Handwerksgenossen, diese betrachteten ihn wie ihren geistlichen Vater und es war wie eine fromme Gemeinschaft unter seiner Leitung.

Nach dem Tode seiner Frau beschloß er seinen längst gehegten Vorsatz auszuführen und sich von allem weltlichen Treiben ganz zurückzuziehen. Er vertraute seinen kleinen Sohn der Fürsorge seiner Schwiegereltern, daß er zu einem frommen Mönch erzogen werde. Er übergab ihnen alle seine Habe, daß sie dieselbe zum Besten dieses Sohnes verwalten und gebrauchen sollten. Er wollte nun nach allen heiligen Orten wallfahren und zuletzt in der Nähe des heiligen Grabes sich niederlassen, da sein Leben beschließen. Schon hatte er die Wallfahrt nach S. Yago

di Compostella in Spanien und andern heiligen Stätten vollbracht, zuletzt nach Rom sich begeben und wollte nun noch nach Jerusalem, aber durch den Geist Christi wurde er eines Besseren belehrt. Dessen Stimme in seinem von wahrer Frömmigkeit beseelten Innern mochte wohl schon manchmal, im Gegensatze mit der falschen Richtung, zu der ihn die Einseitigkeit des religiösen Gefühls bei dem Mangel an besserer Erkenntniß fortriß, sich in ihm haben vernehmen lassen. Aus solchen Reactionen des ächten christlichen Geistes ging das Traumgesicht hervor, welches ihm einst wurde, da er sich in der Wallfahrertracht in einer Halle bei der Peterskirche zu schlafen niedergelegt hatte: eine Erscheinung Christi, der ihm sagte: es gefalle ihm sein Vorhaben, nach dem heiligen Grabe zu wallfahren, keineswegs. „Du sollst — so ließ sich die Stimme vernehmen — dich mit solchen Dingen, welche mir wohlgefälliger und dir nützlicher sind, beschäftigen, mit Werken der Barmherzigkeit. Glaube nicht, daß ich bei dem letzten Gericht nach Wallfahrten und solchen frommen Uebungen besonders fragen werde, wenn ich sagen werde: ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset u. s. w. (Matth. 24.) Du sollst nicht länger so in der Welt herumstreifen, sondern gehe nach deiner Vaterstadt Piacenza zurück, wo so viele Arme, so viele verlassene Wittwen, so viele Kranke meine Barmherzigkeit anflehen und Keiner ist, der sich ihrer annimmt. Gehe dahin und ich werde mit dir seyn, und dir Gnade geben, daß du die Reichen zur Wohlthätigkeit, die Streitenden zum Frieden, die Verirrten zum Guten ermahnen könnest.“ Dieser Mahnung folgend, kehrte er im J. 1178 nach Piacenza zurück und der Bischof, dem er die Sache vortrug, glaubte es als einen göttlichen Ruf anerkennen zu müssen.

Es wurde ihm von den Kanonikern der Kollegiatkirche ein Haus übergeben, das er für seine Zwecke gebrauchen konnte. Er suchte alle verschämte Arme, oder solche, die wegen Krankheit nicht betteln konnten, auf, sammelte Almosen für sie, übernahm ihre Pflege. Alle Hülflose fanden bei ihm Aufnahme und Fürsorge. Sein Beispiel würkte auf Andere, Manche aus der Stadt schlossen sich ihm an, unter seiner Leitung die Armen- und Krankenpflege mit ihm zu theilen. Eine besondere Wohnung bestimmte er für die Kranken und Armen des weiblichen Geschlechts; hier nahm er auch Solche auf, welche von unkeuschem Leben zur Buße zu rufen ihm gelungen war, und er vertraute deren Leitung frommen bewährten Frauen. Nachdem sie einige Zeit so verlebt hatten, überließ er es ihrer Wahl, welche Lebensweise sie ergreifen wollten. Wenn sie sich zu verheirathen wünschten, suchte er ihnen

dazu zu verhelfen und verschaffte ihnen von frommen Männern eine Aussteuer. Für Die, welche eine Neigung zum Mönchsthum zeigten, wußte er eine Aufnahme in Klöstern auszuwürken. Eifrig besuchte er die Gefängnisse, theilte leibliche Wohlthaten unter die Gefangenen aus und suchte durch seine Ermahnung und Zusprache auf das Heil ihrer Seelen einzuwürken. Für diejenigen, bei welchen er wahre Buße erprobt zu haben glaubte, verwandte er sich bei den obrigkeitlichen Behörden und verbürgte sich für sie, daß sie ein anderes Leben anfangen und der Stadt zum Besten gereichen würden. Manche von diesen zogen sich, um den Versuchungen zu entgehen, ins Mönchsthum zurück und zeichneten sich von nun an durch frommen Wandel aus. Er suchte die ausgesetzten Kinder auf, nahm sie liebreich in seine Arme, trug sie in seine Wohnung und sorgte für ihre Erziehung. Oft nahm er Kranke, die er in den Straßen fand, auf seine Schultern und brachte sie in jenes Haus. Wittwen und Mündel und alle Unrecht Leidenden fanden in ihm einen Beschützer. Sein Kreuz vor sich her tragend und auf Den vertrauend, der dadurch abgebildet wurde, fürchtete er nichts; auf dessen Liebe, die ihn für das Heil der Menschheit sein Leben zu wagen angetrieben, berief er sich, um die Leidenschaften zu beschwören. So versöhnte er die Streitenden mit einander, so suchte er die Kämpfe der gegen einander wüthenden Partheien unter den bürgerlichen Zwistigkeiten Italiens zu beschwichtigen. Als die Bürger von Piacenza und Cremona mit einander in Krieg gerathen waren, stürzte er sich mitten unter die einander entgegenstehenden Heere und vermochte seine Landsleute zur Ruhe zu bringen. Aber die Cremoneser wurden, da er ihnen mit dem göttlichen Gericht drohte, erbittert und schleppten ihn als Gefangenen fort. Doch der Geist der Liebe, der in ihm war, machte auf ihre Gemüther so großen Eindruck, daß sie ihn später frei ließen und es bereuten, einen Mann, den sie als Heiligen verehren mußten, so behandelt zu haben. Nachdem er zwei und zwanzig Jahre so gewürkt hatte, sah er freudig dem Tode entgegen. Er empfahl seinen Gefährten die Fortsetzung seines Werkes, die Fürsorge für die Armen, die er zurückließ; er dankte dem Heiland, daß er seine irdische Laufbahn zu dem ersehnten Ziele geführt; er ließ den einzigen ihm übrig gebliebenen Sohn kommen, warnte ihn vor der Liebe zu den nichtigen Gütern der Welt und ihren Versuchungen, rieth ihm, der Weihe zufolge, welche er als Kind empfangen, in das Mönchsthum sich zu flüchten. Er bezeugte, daß er nicht auf sein Verdienst, sondern auf Christi Barmherzigkeit vertraue. Heiter blickte er auf das Kreuz, das ihn bei seiner gottgeweihten Thätig=

keit immer begleitet hatte, und sprach: „in deinen Armen, in deinem Namen und deiner Kraft gehe ich aus dieser Welt zu meinem Heiland und Schöpfer“ — seine letzten Worte [1]).

Diese Gestalt des christlichen Lebens erscheint uns in mannichfachen Beispielen unter allen Ständen. Von dem christlichen Handwerker wollen wir uns zu dem christlichen Fürsten hinwenden. In dem Könige Ludwig IX. von Frankreich stellt sich uns die Frömmigkeit dieser Zeit dar mit allem Herrlichen an ihr und mit ihren einseitigen Uebertreibungen, welche den verdeckten Tadel des freisinnigen Wilhelm von St. Amour hervorriefen [2]). Auch auf ihn hatte die Erziehung durch eine fromme Mutter, die Blanka (Blanche), besonders eingewürkt, wie er dies selbst erzählte; sie umgab ihn mit frommen Mönchen und ließ ihn an Sonn- und Festtagen der Predigt immer beiwohnen. Da ihr einst falsche Gerüchte vom unkeuschen Leben ihres Sohnes zukamen, gerieth sie in große Angst und sagte, daß, wenn ihr Sohn, den sie mehr als irgend ein Geschöpf liebte, tödtlich krank würde, und man ihr sagte, daß er durch Eine Handlung der Unkeuschheit wieder gesund werden könnte, würde sie ihn lieber sterben lassen, als daß er durch Begehung einer Todsünde seinen Schöpfer beleidigen sollte. Dies Wort ließ einen großen Eindruck in dem Gemüthe Ludwigs zurück und oft wiederholte er es, indem er seinen Abscheu gegen die Sünde aussprach. Es gebe keinen so häßlichen Aussatz, — pflegte er zu sagen — als das, was eine Todsünde für die Seele sey. Er äußerte einst an seiner Tafel: der Teufel fange es sehr klug an, wenn er die Wucherer und Räuber verführe und sie bewege, was sie durch Wucher und Raub gewonnen, um Gottes willen der Kirche zu schenken, da sie doch wohl wüßten, wem sie es wiederzugeben hätten. So warnte er in Hinsicht auf einen ähnlichen Fall seinen Schwiegersohn, Thibaut II., er möge wohl zusehen, was er thue, und sich hüten, seine Seele in Gefahr zu bringen, indem er glaube, mit den großen Almosen, welche er einem Dominikanerkloster gebe, Alles abzumachen. Als er auf der Ueberfahrt nach Palästina zum Kreuzzuge in der Nähe der Insel Cyprus von einem Schiffbruche bedroht wurde, stand er von seinem Bette auf und warf sich vor einem Crucifix nieder, und nach erfolgter Rettung sagte er: diese Drohung der göttlichen

1) Die Quelle dieser Darstellung eine sicher von einem Zeitgenossen herrührende alte Lebensbeschreibung in lateinischer Sprache. Leider aber ist diese verloren und nur eine italienische Uebersetzung geblieben, welche wieder in das Lateinische übersetzt worden; zu finden bei dem 28. Juli. Mens. Jul. T. VI.

2) S. Bd. VII. S. 368.

Allmacht sey als eine Mahnung anzusehen, daß man von allem Bösen sich zu reinigen und alles Guten sich zu beeifern eile. Eingedenk der dem Menschen bevorstehenden Versuchungen, betrachtete er die Vestigkeit im Glauben als das höchste Gut, und forderte Alle auf, daß sie zur rechten Zeit darnach streben sollten, damit sie in der letzten Stunde gerüstet wären, wenn der Satan mancherlei Zweifel in ihnen zu erregen suchen werde. Man müsse es dahin bringen, daß man zu ihm sagen könne: „Fort von hier, du Feind der menschlichen Natur, du wirst mich doch von dem, was ich vest glaube, nicht abbringen können. Eher würde ich mir alle Glieder abhauen lassen, wenn ich nur in diesem Glauben sterben kann." Als er in die Gefangenschaft der Türken gerathen war, und zur Erlangung seiner Freiheit und zur Rettung seines Lebens eidlich etwas versprechen sollte, was er nicht erfüllen zu können glaubte, weigerte er sich standhaft, indem er sagte: wenn er das Versprochene nicht erfüllte, wäre er einem Christen gleich, der seinen Gott, dessen Gesetz und seine Taufe verläugnete. Lieber wolle er wie ein Christ sterben, als mit dem Zorne Gottes leben. Als ihm der Tod seiner geliebten Mutter gemeldet wurde, fiel er vor dem Altar in seiner Hofkapelle auf die Kniee und betete: „Mein Gott, ich danke dir, daß du mir meine geliebteste Mutter, so lange es deiner Güte gefiel, geliehen und sie nun nach deinem Wohlgefallen zu dir genommen hast. Es ist wahr, daß ich sie, wie sie es verdiente, mehr als alle andere Geschöpfe, liebte. Aber weil es dir so gefallen hat, sey dein Name ewig gepriesen!" Großen Werth legte er auf gute Predigten und pflegte solche gern Andern zu wiederholen. Als er während der Rückreise vom Orient zehn Wochen auf dem Meere sich befand, ließ er auf dem Schiffe wöchentlich drei Predigten halten. Wenn das Meer ruhig war und die Schiffsleute wenig zu arbeiten hatten, ließ er für solche, weil ihnen so wenig Gelegenheit gegeben sey, das Wort Gottes zu hören, eine besondere Predigt über einen ihnen angemessenen Gegenstand halten, über die Glaubensartikel oder den christlichen Lebenswandel. Indem er sie auf die Lebensgefahr, der sie immer ausgesetzt seyen, aufmerksam machte, ermahnte er sie, ausgewählten Priestern zu beichten. Wenn nun, während sie beichteten, ein Seil zu ziehen oder sonst etwas im Schiffe zu thun war, wollte er, um sie in der Sorge für ihr Seelenheil nicht stören zu lassen, lieber selbst Hand anlegen. Dadurch wurden Manche, welche seit Jahren nicht gebeichtet hatten, zu beichten bewogen. Da er gehört hatte, daß ein Sultan der Saracenen Bücher aller Art für die Gelehrten hatte zusammensuchen und abschreiben lassen, äußerte er: die Kinder der Finsterniß seyen in ihrer Art klüger als die

Kinder des Lichts, und nach seiner Rückkehr ließ er Exemplare der Kirchenväter aus allen Klöstern auf seine Kosten abschreiben, für sich und Andere. Er wollte sie lieber abschreiben lassen, als die schon vorhandenen aufkaufen, damit sie vervielfältigt würden. Er enthielt sich immer alles in dieser Zeit sonst sehr verbreiteten Fluchens und Schwörens. Um Betheuerungsformeln zu vermeiden, pflegte er statt jeder andern nur zu sagen: „in meinem Namen.“ Nachdem er dies aber von einem Mönch tadeln gehört, begnügte er sich immer nur mit dem Ja oder Nein. Da er in seinem späteren Alter alle kostbare Kleidung vermied [1]) und dadurch die Armen, denen die abgelegten Gewänder geschenkt zu werden pflegten, verlieren mußten, ließ er es sich angelegen seyn, zu der jährlich für Almosen bestimmten Summe einen verhältnißmäßigen Zuschuß zu machen. Noch zuletzt beschäftigte ihn der Gedanke an eine Mission nach Tunis. Er starb unter Gebet zum Himmel blickend.

Zu dem, was wir schon oben [2]) aus Ludwigs Testamente für seinen Sohn angeführt haben, wollen wir noch das Charakteristische erwähnen: „Ich ermahne dich häufig zu beichten und besonnene, rechtschaffene Beichtväter dir zu wählen, die dich zu lehren wissen, was du zu meiden und was du zu thun habest. Und betrage dich gegen deine Beichtväter so bescheiden, daß sie freundlich und sicher dich zu tadeln wagen können. Gegen deine Unterthanen verhalte dich so gerecht, daß du dich an die Linie des Rechts haltest, weder zur linken, noch zur rechten davon abweichend, und sey immer mehr auf der Seite des Armen, als des Reichen, bis du der Wahrheit gewisser geworden bist. Wenn Einer aber gegen dich selbst eine Klage hat, stehe du vielmehr auf der Seite deines Gegners, bis du die Wahrheit vernommen hast, so werden auch deine Räthe leichter für die Sache des Rechts sich erklären.“ Und dies Testament schloß mit den Worten: „Am Schlusse gebe ich dir allen Segen, den ein liebender Vater seinem Sohne geben kann, die ganze Dreieinigkeit und alle Heiligen mögen dich vor allem Bösen bewahren, und möge dir der Herr die Gnade geben, seinen Willen so zu thun, daß er durch dich geehrt werde, so daß wir nach diesem Leben zusammenkommen mögen, ihn ohne Ende zu schauen, zu lieben und zu preisen“ [3]).

---

1) Worauf Wilhelm von St. Amour anspielt; s. Bd. VII. S. 368.
2) S. Bd. VII. S. 363.
3) Die Quellen haben wir Bd. VII. S. 368 angeführt. Man findet Alles gesammelt in den Actis Sanctorum in dem fünften Bande des Monats August unter dem 25sten dieses Monats.

Aus dem weiblichen Geschlechte können wir in demselben Jahrhundert die Landgräfin Elisabeth von Hessen, die heilige Elisabeth, die sich nach dem Tode ihres Mannes ganz von der Welt zurückzog, anführen. In der Abwesenheit des ersteren führte sie ein streng ascetisches Leben. Da sie aber von seiner bevorstehenden Rückkehr hörte, legte sie, was sie mehr Selbstverläugnung kosten mußte, allen fürstlichen Schmuck an, indem sie sagte: sie thue dies nur aus Liebe zu Christus, damit ihr Mann keinen Anstoß an ihr nehme und nicht zur Sünde versucht werde, damit er ihr seine treue eheliche Liebe im Herrn erhalte [1]).

Das christliche Leben bewegte sich im Allgemeinen zwischen den Gegensätzen einer falschen Verweltlichung und einer falschen Entweltlichung. Die zuerst bezeichnete Richtung finden wir bei der großen Masse Derer, welche durch eine Anzahl äußerlicher Religionshandlungen, die sie mechanisch mitmachten, das Hersagen gewisser Gebete, Kirchenbesuch, Schenkungen an Kirchen und Klöster, Almosengeben dem Christenthume schon Genüge geleistet zu haben meinten und dabei ihren Lüsten sich hingaben, bis sie durch den Eindruck, den irgend Einer der gewaltigen Bußprediger auf sie machte, oder durch erschütternde Lebensereignisse zum Bewußtseyn der Nichtigkeit ihres todten Glaubens und ihres bloß äußerlichen mechanischen Christenthums geführt, nach dem wahren Wesen der Frömmigkeit zu trachten angeregt wurden. Jenem verweltlichten Christenthume stellte sich nun eine kleinere Zahl Solcher entgegen, deren Frömmigkeit eine wahrhaft ernste und innige, von dem eigenthümlich Christlichen tief durchdrungene war, welche aber durch diesen Gegensatz zu einer ascetischen mönchsartigen Richtung hingetrieben wurden. So gingen aus der Mitte der Laien selbst fromme Vereine zu einem geistlich contemplativen Leben oder zu mehr praktisch frommen Zwecken hervor; jene, welche mit dem Namen der Begharden bezeichnet zu werden pflegten, eine freiere Nachbildung des Mönchsthums. Wir erkennen darin die von der Religion beseelte starke Neigung zur Gemeinschaft, welche dies Zeitalter auszeichnet, die Macht jener der Verweltlichung der Kirche sich entgegenstellenden Idee der evangelischen Armuth. In den verschiedensten der Kirche sich anschließenden und im Gegensatze zu ihr auftretenden Gestaltungen erscheinen uns solche fromme Gemeinschaften, wie die von Vicelin [2]) und

1) S. ihre Lebensgeschichte von dem Dominikaner Theoderich aus Thüringen. Lib. II. c. V. Canisii lect. antiq. ed. Basnage T. IV. f. 124.

2) S. Bd. VII. S. 42.

jene von Raymund Palmaris gestiftete, die Apostoliker, die Waldenser bei ihrem ersten Anfange, von denen wir unten reden werden. Als durch die Kämpfe zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. in Deutschland die Gemüther aufgeregt wurden, bildeten sich auch unter dem Landvolke solche fromme Vereine von Männern und Frauen, Verheiratheten und Unverheiratheten, welche der Leitung von Geistlichen oder Mönchen sich anvertrauten [1]).

Da sich nun einmal zur Bezeichnung jener der Welt entgegengesetzten Richtung der Frömmigkeit solche Namen gebildet hatten — ähnlich wie man später den Namen „Pietisten" gebrauchte —: Beghardi, Papellardi [2]), boni homines, boni valeti [3]), so wurden diese Namen von verschiedenen religiösen Standpunkten in verschiedenem Sinne gebraucht, von Männern eines freieren christlichen Geistes, wie jener Wilhelm von St. Amour, um eine Karrikatur der Frömmigkeit damit zu bezeichnen, was aber gewiß das Seltnere war, und von der Masse der gewöhnlichen mit dem mechanischen Scheinchristenthum sich begnügenden Weltleute, um jeden größeren Ernst des christlichen Lebens, den sie von der mönchsartigen Richtung nicht zu sondern wußten, dadurch verdächtig zu machen. Ein Theolog des dreizehnten Jahrhunderts zu Paris, Robert de Sorbonne, Stifter des nach ihm genannten berühmten Kollegiums, sagt in seiner Schrift über das Gewissen, in welcher er zu strenger Selbstprüfung ermahnte: „die Beguinen, mögen sie in der Welt oder im Mönchsstande sich befinden, sind weiser in diesem Buche (des Gewissens), weil sie häufiger beichten, deshalb werden sie Papellardi (Pfaffenknechte) genannt" [4]). Er redet gegen Solche, welche, wenn sie unter Weltleuten waren, wie diese sich kleideten und lebten und von den Frommen übel redeten, hingegen unter diesen nach ihrer Weise sich kleideten

1) S. Berthold von Constanz bei dem J. 1091: Non solum autem virorum et feminarum innumerabilis multitudo his temporibus se ad hujusmodi vitam contulerunt, ut sub obedientia clericorum sive monachorum communiter viverent eisque more ancillarum quotidiani servitii pensum devotissime persolverent, in ipsis quoque villis filiae rusticorum innumerae conjugio et seculo abrenuntiare et sub alicujus sacerdotis obedientia vivere studuerunt, sed etiam ipsae conjugatae nihilominus religiose vivere et religiosis cum summo devotione non cessaverunt obedire. Er sagt sogar: Multae villae ex integro se religioni contradiderunt seque invicem sanctitate morum praevenire incessabiliter studuerunt. Monumenta res Alemannicas illustrantia T. II. p. 148.

2) S. Bd. VII. S. 368.

3) S. Wilhelm von St. Amour responsiones ad objecta p. 92: Propter beguinas, bonos valetos, dicentes, quod vestis pretiosa portari non potest sine magno periculo.

4) S. Bibliotheca patrum Lugd. T. XXV. f. 350.

und sie um ihre Fürbitte ansprachen [1]). „Von solchen Menschen, die es Jedem recht machen können, — sagt er — spricht die Welt, sie seyen klug und liberal" [2]). Man bezeichnete solche Laien, welche ein strengeres Leben führten, blaß aussahen und sich ein Gesetz daraus machten, nicht zu schwören, weil sie die Worte Christi, so buchstäblich verstanden, wenn auch nicht als ein Gebot, so doch als ein consilium evangelicum betrachteten, mit dem Sektennamen der Katharer [3]). Petrus Cantor stellt der Strenge, mit der man über die Rechtgläubigkeit Anderer aburtheilte, die übertriebene Nachsicht im Sittlichen entgegen. Er sagt: „Wenn wir Jeden, der nur ein Wenig vom Glauben abirrt, einen Häretiker nennen, warum klagen wir Den nicht auf gleiche Weise an, der sich von dem Lichte des Sittengesetzes entfernt, warum sagen wir ihm nicht, daß er nicht im Lichte, sondern im Finstern wandle" [4]). Er klagt über Diejenigen, welche die Forderungen der christlichen Sittenlehre, wie sie in der Bergpredigt dargestellt sind, durch ihre Deuteleien herabstimmen und aus der engen Pforte des Heils eine weite machen wollten [5]).

Um die Gestalt des christlichen Lebens und dessen Auswüchse in dieser Periode recht zu verstehen, müssen wir die eigenthümliche Auffassung der Heilsordnung, als Erklärungsgrund oder Anschließungspunkt für Vieles, uns vergegenwärtigen. Es herrscht hier, was wir in dem von der Lehre handelnden Abschnitte ausführlicher zu entwickeln haben werden, die Richtung auf das Subjektive vor. So verstand man unter der Rechtfertigung (justificatio), welche man

---

1) L. c. f. 348: Tales homines cum sint cum papellardis viris et religiosis, dicunt: orate pro me, et faciunt Magdalenam, et quando sunt cum mundanis, faciunt sicut mundani, vel pejus et detrectant de peregrinis et religiosis viris et derident, ut habeant benevolentiam mundanorum.

2) De talibus dicit mundus, quod sapientes sunt et liberales, quia optime sciunt se habere cum omni genere hominum et quod bonum est tales promovere.

3) Die Worte des Petrus Cantor-verbum abbreviatum c. CXXVII. p. 291: Si omnes alias perfectiones evangelicas ex voto possum suscipere et implere, quare et non similiter hoc consilium perfectionis? Vel cur hoc observantem statim proclamus Catharum? Von Einem, der quia pauper et pallidus für einen Katharer gehalten wurde. L. c. p. 201.

4) Si parum deviantem a fide vocamus haereticum et increpamus, dicentes eum non esse in via, sed extra, quare et similiter recedentem in modico a luce moralium praeceptorum non arguimus objicientes ei, quod jam non sit in luce, sed tenebris. Verbum abbrev. c. LXXX. p. 213.

5) Superflua expositione potius quam amore hanc portam adeo dilatavimus, quod jam angustias non habeat, ut sic intremus per latam portam, non per angustam. L. c. p. 211 et seqq.

als die nothwendige Bedingung der zu erlangenden Seligkeit, als das Merkmal der Prädestinirten, betrachtete, die innere Gerechtmachung, Heiligung durch die göttliche Gnade, welche durch gute, von dem durch die Liebe thätigen Glauben (die fides formata) ausgehende Werke sich offenbaren sollte. Indem nun so von etwas schwankendem Subjektiven, was an keinem untrüglichen Zeichen sich zu erkennen geben konnte, das Vertrauen des Menschen in Beziehung auf sein Heil abhängig gemacht wurde, war nach der verschiedenen Beschaffenheit der Gemüther entweder eine einseitige Verinnerlichung oder eine einseitige Veräußerlichung der Religion, entweder eine Reflexion über sich selbst, in der man sich selbst verzehrte und am Heile verzweifelte, oder geistlicher Hochmuth und Werkheiligkeit die Folge, wo nicht durch die ohngeachtet des subjektiven Elements der Kirchenlehre doch in dem religiösen Leben vorherrschende Beziehung zu dem Objektiven der Erlösung alle diese Nachtheile abgewehrt wurden. Die Einen warfen sich auf das Aeußerliche, suchten in den Werken der Kasteiung des Fleisches, der Wohlthätigkeit, Schenkungen an die Kirche, in dem vielfältigen Gebrauche der Sakramente die Bürgschaft ihrer Rechtfertigung; die Andern, tiefere Gemüther, wandten sich nach Innen und wollten im Gefühl diese Gewißheit erlangen, wurden dadurch in ihrer Freudigkeit und ihrem Vertrauen abhängig von dem in der menschlichen Schwäche begründeten Wechsel der Gefühlszustände, suchten auf übernatürliche Weise, durch Visionen, besondere außerordentliche Offenbarungen die ihnen fehlende Zuversicht sich zu verschaffen, geriethen in die Gefahr der Schwärmerei oder einer gänzlichen Verzweiflung, durch welche Manche, besonders Anfänger im geistlichen Leben, weil doch einmal ihr Streben als ein vergebliches sich erweise, der Welt sich wieder ganz hinzugeben verleitet werden konnten. Die erfahrenen geistlichen Führer dieser Jahrhunderte machen oft auf alle diese Gefahren aufmerksam und suchen dagegen zu verwahren. So warnt Richard a Sancto Victore sowohl vor dem geistlichen Hochmuth, der Werkheiligkeit, als vor sittlicher Verzweiflung. In Beziehung auf das Erste sagt er: „Wir wissen, daß die Werke der Tugenden, welche die übrigen Tugenden nähren, die Demuth fast immer untergraben. Die Werke der Enthaltung und der Geduld, welche die Bewunderung der Menschen erregen, pflegen Den, der sie vollbringt, nicht demüthig, sondern hochmüthig zu machen“ [1]). In Beziehung auf das Zweite sagt er: „Wenn die Seele, welche einmal an ihrem Heile verzweifelt hat und von der göttlichen Gnade ganz entblößt worden, fühlt, daß sie der eingewurzelten Gewohnheit nicht zu

1) De praeparatione animi ad contemplationem c. XXX.

widerstehen und von dem ihr anklebenden Schlechten sich nicht zurückzuhalten vermag, pflegt sie häufig sich selbst zu entschuldigen und die Schuld auf den Schöpfer zu schieben. Man sagt: es muß Alles so kommen, wie es vorher bestimmt worden. Wer vermag dem Willen Gottes zu widerstehen? Können wir selbst unsere Verdienste uns schaffen? Es hangt ja nicht von unserm Wollen und Laufen ab, sondern von der Erbarmung Gottes. Warum erbarmt er sich unsrer also nicht? Warum würkt Der, der Alles in Allem würkt, wie er es will, in uns nicht, was ihm wohlgefällig ist" [1])?

Weil man das Subjektive zum Grunde des Vertrauens machte, daher wurde man desto mehr beunruhigt durch jene inneren Erfahrungen, welche die nicht in der Welt ihre Heimath Findenden, sondern einem verborgenen göttlichen Leben Nachtrachtenden zu allen Zeiten machen mußten, jenen Wechsel in dem Gemüthsleben zwischen Licht und Finsterniß, lebendigem Gnadengefühl und innerer Dürre. Die Lebensgeschichten der frommen Männer dieser Periode und der Mystiker reden viel von solchen Erfahrungen [2]). Richard a Sancto Victore nennt dies „die nothwendige Finsterniß, den nothwendigen Wechsel des irdischen Lebens, wo es nicht immer Tag seyn kann, wie im Himmel, wo die Sonne auf- und untergeht" [3]). Oft fühlten sich die beschwerten Gemüther wie durch eine Himmelsgabe erleichtert, wenn der tiefe, stumme Schmerz der nach ihrem Lebensquell und ihrer Heimath schmachtenden Seele in Thränen sich auszusprechen vermochte, das donum lacrimarum, von welchem in den Zeugnissen von dem innern Leben dieser Periode so oft die Rede ist.

Es fehlte nicht an bedeutenden Stimmen, welche gegen jene Veräußerlichung der Religion in einzelnen guten Werken sich nachdrücklich aussprachen und welche auf das, was zur wahren

---

1) De eruditione interioris hom. P. I. l. III. c. XVIII. Cäsarius von Heisterbach führt in seinen Erzählungen Distinct. c. XXVII. das Beispiel eines Fürsten an, der auf alle Ermahnungen zur Buße antwortete: wenn er zu den Prädestinirten gehöre, werde er doch auf jeden Fall selig werden und, wenn er nicht dazu gehöre, könnten ihm alle seine Anstrengungen nichts helfen. S. Bd. VII. S. 308.

2) S. das schon in der Geschichte des Mönchsthums Bd. VII. S. 307 f. geführte.

3) Quare ergo omne cor moeret, nisi quia nullum cor perpetuum diem hic habet, quia lumen coeli semper praesens habere non valet. Oritur enim sol et occidit et ad locum suum revertitur. Quid ergo mirum, si omne cor moeret, quamdiu necessarias tenebras hujusmodi alternantium vicissitudinem sustinet? Quamdiu in terra vivimus, quamdiu in terra sumus, has temporum vicissitudines necessario sustinemus. In coelo dies sine nocte. De statu interioris hominis Tract. I. P. I. c. XXVII.

Frömmigkeit erfordert werde, Diejenigen, deren Sinn nur auf Aeußerliches und Einzelnes gerichtet war, hinwiesen. In einer Predigt über Luk. 11, 41 pries der Papst Innocenz III. vor Allem den Werth des Almosengebens. Er sagt hier: „Almosengeben ist mehr als Fasten, weil, was man sich selbst entzieht, man dem Andern giebt. Es ist mehr als Gebet, weil es besser ist, mit Werken als mit Worten zu beten." Aber er verwahrt sich zugleich gegen den Mißverstand jener Worte Christi, die er zum Texte seiner Predigt genommen hatte: „Aber wenn die Kraft des Almosengebens so groß ist, so mögen die Menschen thun, was ihnen gelüstet, wenn sie nur fleißig Almosen geben, sicher im Vertrauen auf jene Worte des Herrn. Wird also Denen, welche Almosen geben, Alles rein seyn, auch den Trunkenbolden, Ehebrechern, Mördern und Denen, die mit allem andern Schmutze der Laster befleckt sind? Mögen sie also getrost allen ihren Lüsten sich hingeben, wenn Almosen hinreichen, um sich von allen Sünden loszukaufen? Durchaus fern sey dies, weil, wie die heilige Schrift sagt Levit. 15: was der Unreine berührt, unrein ist. Gott sieht vielmehr darauf, wie etwas geschieht, als was geschieht" [1]). Und er führt gegen diese falsche Ansicht vom Almosen das Wort des Apostels Paulus an: Wenn ich all mein Vermögen den Armen gebe und habe die Liebe nicht u. s. w. Das wahre Almosen kommt also aus der wahren Liebe." Er macht sich die Einwendung: „Ich bin arm, ich habe kein Brodt, kein Kleid, kein Almosen, nichts, das ich Andern geben kann." Und er antwortet: „Aber erwäge, daß bei Gott der gute Wille hinreicht, wo die Gelegenheit fehlt." Und: „Gott sieht bei der Gabe nicht sowohl auf die Größe, als auf das Maaß der Frömmigkeit bei dem Werke [2])." Der Bischof Hildebert von Mans schrieb einem Grafen von Angers, der eine Wallfahrt nach S. Yago di Compostella antreten wollte [3]): „Wir läugnen nicht, daß dies etwas Gutes ist; aber wer einen Beruf übernimmt, ist zum Gehorsam verpflichtet, und er sündigt, wenn er ihn verläßt, ohne zu Größerem und Nützlicherem gerufen zu werden. Daher wartet deiner große Schuld, der du das Nichtnothwendige dem Nothwendigen, die Ruhe der Berufsthätigkeit vorziehst. Unter den Talenten, welche der Hausvater seinen Knechten zu verwalten über-

---

1) Deus magis attendit modum in facto, quam factum in modo, id est quomodo aliquid fiat, quam quid aliquo modo fiat. De eleemosyna c. III. f. 201.

2) Nec tam attendit in munere quantitatem, quam devotionem in opere, pensans magis ex quanto, quam quantum.

3) Ep. 15.

giebt, erwähnt kein Lehrer, keine Stelle der heiligen Schrift, in der Welt herumzustreifen; — aber vielleicht werde er dagegen sagen, daß er durch ein Gelübde gebunden sey, — erkenne, daß du dich durch dein Gelübde gebunden hast, Gott aber durch die Pflichten deines Berufs dich gebunden hat," und er setzt ihm nun weiter auseinander, wie er mit Selbstverläugnung seinen Regentenberuf erfüllen, sich selbst durch die Gesetze, seine Unterthanen mit Liebe beherrschen[1]), nicht nach den Kirchen der Heiligen umherwallen, sondern das Andenken ihrer Tugenden lebendig bei sich tragen solle[2]). Ueber die Wallfahrten spricht sich Raymund Lull in seinem Werke „über die Betrachtung" so aus: „Er setzt zuerst die Art, wie die Wallfahrer einherziehen, dem Einzuge Christi in Jerusalem entgegen[3]), wie die Wallfahrer bequem einherreiten, gemächlich leben, ein Kreuz nur an ihren Mänteln tragen; er stellt das, was Christus gethan, um die Menschen zu suchen, im Contrast mit dem dar, was sie thäten, um ihn zu suchen: „Wir sehen, wie die Wallfahrer hingehen in ferne Lande, dich zu suchen, und du bist so nahe, daß Jeder, wenn er wollte, dich in seinem Hause und in seinem Gemache finden könnte; warum sind also viele Menschen so unwissend, daß sie hingehen, in fernen Landen dich zu suchen und böse Geister mit sich bringen, wenn sie mit Sünden beladen hingehen. Die Wallfahrer werden von falschen Menschen, welche sie in Wirthshäusern und Kirchen finden, so sehr betrogen, daß Manche, wenn sie in ihre Heimath zurückkehren, weit schlechter sich zeigen, als da sie die Wallfahrt antraten. Wer dich finden will, o Herr, gehe hin, in Liebe, Treue, Andacht, Glaube, Hoffnung, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit dich zu suchen; denn an jedem Orte, wo diese Tugenden sind, bist du. Selig sind also Alle, welche in solchen Dingen dich suchen. Die Dinge, welche der Mensch finden will, muß er eifrig suchen, und er muß sie an dem Orte suchen, wo sie gefunden werden können. Wenn also die Wallfahrer dich finden wollen, müssen sie dich sorgfältig suchen und sie müssen dich nicht in den Büsten und in den Gemälden der Kirchen suchen, sondern in den Herzen der heiligen Menschen, in welchen du Tag und Nacht wohnst. Die Art und der Weg, dich zu finden, steht in der Gewalt des Menschen; denn deiner zu gedenken, dich zu lieben, zu ehren, dir zu dienen, an deine große Herrlichkeit und

---

1) Te ipsum legibus, amore subjectos rege.

2) Nec circumferri per memorias lapidum, sed circumferre memoriam virtutum.

3) Cap. CXIII. f. 252.

an unsere großen Mängel zu denken, das ist die Gelegenheit und der Weg, dich zu finden, wenn man dich sucht. Oft habe ich dich am Kreuz gesucht und meine leiblichen Augen haben dich da nicht finden können, wenngleich sie dein Bild und eine Darstellung deines Todes da gefunden haben. Und wenn ich dich mit meinen leiblichen Augen nicht finden konnte, suchte ich dich mit den Augen meiner Seele, und an dich denkend, fand dich meine Seele, und wenn sie dich fand, begann sogleich mein Herz warm zu werden von der Glut der Liebe, mein Auge zu weinen, mein Mund dich zu preisen. Wie wenig nütze ist es den Wallfahrern, indem sie durch die Welt ziehen, dich zu suchen, wenn sie, von der Wallfahrt zurückgekehrt, wieder zu den Sünden und Eitelkeiten sich hinwenden!" Der Bischof Wilhelm von Paris, ein auch unter den scholastischen Theologen ausgezeichneter Mann des dreizehnten Jahrhunderts, sagt in einer seiner Predigten: „Die wahre Wallfahrt ist die, durch Buße nach dem himmlischen Jerusalem zu wallfahren. Diese Wallfahrt ist deshalb herrlicher als alle anderen, weil um dieser willen die übrigen verrichtet werden, wo diese fehlt, auch die übrigen nichts nützen." Und derselbe sagt in einer andern Predigt: „Diejenigen bringen ihre Körper nicht als ein lebendiges, sondern als ein todtes Opfer dar, welche sagen: nach meinem Tode will ich mich in diesem oder jenem Orden begraben lassen und bleiben, während sie in ihren Sünden fortleben." Der Abt Bernhard von Tiron [1]) sprach zu den um sein letztes Krankenlager versammelten Mönchen: „Alle Tugend, außer der Liebe, sey etwas Vergängliches, darin bestehe das Wesen aller göttlichen Gebote, dadurch allein unterschieden sich die Jünger Christi von den Dienern des Antichrist. Daran allein werde man sie als Jünger Christi erkennen, nicht daran, daß sie abergläubige Satzungen beobachteten, diese beförderten vielmehr Sünde als Erbauung. Er beklagte es, daß er nur zu lange solcher äußerlichen Satzungen Knecht gewesen und Andern ein solches Joch auferlegt habe [2]).

Viele herrliche Zeugnisse dieses von dem Aeußerlichen auf das Innere hinweisenden christlichen Geistes finden wir bei Raymund Lull. Wir wollen einige derselben anführen. „Das Bild

---

1) S. Bd. VII. S. 304.

2) In hoc solo cognoscent homines, quia Christi sitis discipuli, non si superstitiosarum observatores traditionum extiteritis, sed si dilectionem ad invicem habueritis. Von Jenen, quibus non parvo tempore ipse subjacueram, quasque aliis per nonnulla annorum curricula instanter ferendas imposueram. Acta S. Mens. April. T. II. f. 249.

des heiligen Kreuzes — sagt er — beklagt sich über die Heuchler, welche das durch dasselbe dargestellte Armseyn und Leiden erheucheln, um dem Volke als Heilige zu erscheinen und welche nicht durch Vollbringung der wahrhaften Werke demselben nachfolgen wollen [1]). Wir sehen das heilige Kreuz ehren mit Gold, Silber, kostbaren Steinen und Seide und Gemälden aus mannichfaltigen Farben; aber wir sehen es wenig geehrt durch Liebe, Thränen, Zerknirschung, Andacht und heilige Gedanken, und doch empfängt das hölzerne Kreuz, vor welchem ein Sünder weint, größere Ehre als das goldene Kreuz, vor welchem ein Sünder steht, an die Eitelkeiten dieser Welt denkend [2]). Das Bild des gekreuzigten Christus findet man vielmehr in den Menschen, die ihm in ihrem Lebenswandel nachfolgen, als in dem aus Holz gemachten Crucifix [3])." Alle christlichen Tugenden stellt er als Zeichen derjenigen Gemüthsverfassung dar, welche zur Erlangung der Seligkeit erfordert werde [4]); „aber aus diesen Zeichen — sagt er — könne man doch nicht erkennen, ob Einer auf dem Wege zur Seligkeit sich befinde, weil das, was in der äußerlichen Erscheinung sich zeige, kein sicherer Ausdruck der Gesinnung, auf die allein Alles ankomme, sey. Denn die Menschen, welche fasten, Almosen geben und Worte der Demuth sprechen, sich mit Lumpen bedecken und vielen Entsagungen sich unterziehen, können doch mit allem Diesem eine falsche Richtung der Gesinnung verbinden [5]). Und Andere können gut essen und schlafen und sich gut kleiden, welche dies thun, in guter Gesinnung, um ihre Frömmigkeit nicht zur Schau zu tragen [6])." Es nützt mehr dem Armen, wenn er ein kleines Stück Brodt in wahrer Frömmigkeit und Zerknirschung einem andern Armen giebt, als dem Reichen, wenn er dem Armen Brodt, Wein und Fleisch aus Eitelkeit und in falscher Gesinnung giebt [7])." „Eine kleine Münze, welche der Arme aus

---

1) Conqueritur, quia ipsi eam in se fingunt, ut videantur a gentibus in similitudinem bonorum hominum, et nolunt ipsam imitari faciendo vera esse opera.

2) Majorem honorationem recipit crux lignea, coram qua peccator plorat, quam crux aurea, coram qua peccator stat memorando vanitates hujus mundi.

3) Quoniam figura, quam videmus in cruce, est pictura in ligno, sed beatus religiosus est illius speciei, cujus est tua gloriosa humanitas. Liber contemplationis Vol. II. Distinct. 23. c. CXXIII. T. IX. f. 280.

4) Omnes virtutes signa et significationes et demonstrationes salvationis.

5) Possunt habere in istis rebus falsam et inordinatam intentionem.

6) L. c. f. 461.

7) L. c. f. 184.

Liebe zu Gott giebt, ist mehr als eine große, welche der Reiche in solcher Gesinnung giebt, und Gott wohlgefälliger ist der Reiche, wenn er aus Liebe zu Gott demüthig, einfach und leutselig ist, als der Arme, welcher aus Liebe zu Gott ein solcher ist [1])." Das Gebet bezeichnet er als die Seele des christlichen Lebens. „Es ist von Gott geordnet als die Leiter, auf welcher der Mensch von diesem finstern Orte zur ewigen Herrlichkeit emporsteigt. So oft als der Mensch zu beten beginnt, indem er Gott preiset und liebt, von seiner Güte zeugt und sein eigenes Elend bekennt, so oft beginnt er zu Gott emporzusteigen. Das Gebet macht aus dem Hochmüthigen einen Demüthigen, aus dem Trotzigen einen Einfachen und Leutseligen [2])." „Besser vertheidigt man sich gegen die Versuchung mit Gebet, als mit Fasten [3])." „Die Andacht im Gebet ist etwas so Gutes, daß das Gebet ungebildeter Männer oder Weiber, die in ungebildeter Sprache, aber mit großer Andacht beten, Gott weit mehr gefällt, als das Gebet der großen Gelehrten und Prälaten, welche mit schönen Worten beten, aber ohne Andacht, indem sie ihr Herz und ihre Einbildungskraft in andern Dingen haben, welche mit dem, was ihre Worte bedeuteten, in Widerspruch stehen [4])." Das Gott wohlgefällige Gebet nannte er das, welches sich auf die Erlangung der Sündenvergebung, Demuth, Weisheit, Liebe beziehe. „Viele aber — sagt er — beten täglich um die Herrlichkeit des Paradieses, und in ihren Herzen lieben sie doch mehr die Freuden dieser Welt, als die Herrlichkeit, um die sie bitten; und da sie die Güter dieser Welt mehr, als die Güter jener lieben, sind sie nicht werth, die himmlischen Güter zu erlangen [5])." Er unterscheidet ein dreifaches Gebet: das Gebet in Worten (die oratio sensualis), das innere Gebet des Geistes (die oratio intellectualis) und das das ganze Leben umfassende. „Wer gerecht, barmherzig, demüthig, geduldig ist, betet, wenn er auch nicht mit Bewußtseyn Gottes gedenkt. Dahin gehören alle Werke, welche fromme Menschen vollbringen. Was auch ein Solcher thun möge, möge er essen oder trinken oder schlafen, kaufen oder verkaufen, graben oder pflügen, so betet er zu Gott und preiset Gott [6])." Als die Gesinnung, welche das Beseelende des christlichen Lebens seyn sollte, stellte er die Liebe

---

1) L. c. f. 162.
2) L. c. f. 125.
3) Homo melius se defendit a tentatione cum oratione quam cum jejunio. De centum nominibus Dei c. IL. T. VI. f. 23.
4) De contemplatione Dei Vol. II. l. III. Dist. 29. c. CC. f. 498.
5) L. c. f. 499.
6) L. c. Vol. III. l. V. Dist. 40 c. CCCXV. T. X. f. 339.

dar, von deren heiligem Feuer er mehr als irgend ein Andrer zeugen konnte: „Wie die Nadel, — sagt er — wenn sie vom Magnet berührt worden, sich von Natur nach Norden wendet, so muß dein Knecht sich dahin wenden, Gott seinen Herrn zu lieben und zu preisen und ihm zu dienen, weil er ihm zu Liebe schwere Schmerzen und Leiden in dieser Welt hat erdulden wollen [1]).“ Unter seinen geistvollen Aphorismen finden wir diese hierher gehörigen Worte: „Wer seinem Freunde seine Liebe schenkt, schenkt ihm mehr, als wenn er alles Gold ihm gäbe; wer Gott giebt, kann nicht mehr geben (darauf anspielend, daß Gott von dem Apostel Johannes die Liebe genannt wird) [2]).“ Wir können mit diesem Ausspruche vergleichen, was Richard a Sancto Victore im Gegentheil von Denen sagt, welche Zwietracht aussäen: „Gottlos handelt mit dir, wer dir dein Geld nimmt, wie aber, wer dir die Liebe nimmt? Handelt der grausam mit dir, wer dir dein Kleid nimmt, und nicht vielmehr, wer die Liebe dir nimmt? Wenn es aber grausam ist, dem Menschen die äußerlichen vergänglichen Güter zu nehmen, so wird es noch viel grausamer seyn, ihm die inwendigen, ewig bleibenden Güter zu rauben; denn die Liebe hört nimmer auf. Gewiß, wer dem Menschen die Liebe nimmt, nimmt ihm auch Gott; denn Gott ist die Liebe [3]).“ Ferner sagt Raymund Lull: „Wer nicht liebt, lebt nicht [4]).“ „Nach nichts verlangt der Geist, wie nach Gott. Alles Gold ist nicht soviel werth, wie ein Seufzer der heiligen Sehnsucht. Wer mehr Sehnsucht hat, weiß mehr vom Leben. Der Mangel der Sehnsucht ist der Tod. Habe Sehnsucht und du wirst leben. Arm ist nicht, wer Sehnsucht hat. Traurig lebt, wer ohne Sehnsucht lebt [5]).“ „Wenn keine Sünde wäre, — sagt er — würden alle zeitliche Güter Allen gemein seyn.“ Die almosengebende Thätigkeit der Liebe betrachtet er als das, wodurch diese aus der Sünde hervorgegangenen Unterschiede wieder ausgeglichen werden sollten [6]).

1) Sicus acus per naturam vertitur ad septentrionem, dum sit tacta a magnete, ita oportet, quod tuus servus se vertat ad amandum et laudandum suum Dominum Deum, et ad serviendum ei, quoniam pro suo amore voluit in hoc mundo sustinere graves dolores et graves passiones. De contemplatione Dei Vol. II. l. III. Dist. 27. c. CXXX. T. IX. f. 296.

2) Qui dat bonum amare suo amico, illi plus dat, quam si illi daret omne aurum; qui dat Deum, non potest plus dare. De centum nominibus Dei c. XXXI. T. VI. f. 15.

3) De eruditione interioris hominis P. I. l. III. c. IV. f. 107.

4) Qui non amat, non vivit. Liber proverbiorum c. XVII. T. VI. f. 10.

5) Qui plus desiderat, plus scit de vivere. Privatio desiderii est mori. Desidera et vives. Non est pauper, qui desiderat. Tristis vivit, qui non desiderat. De centum nominibus Dei c. XC. Lib. Proverbiorum P. I. T. VI. f. 38.

6) Si peccatum non esset, omnia temporalia bona essent com-

Obgleich für das Mönchsthum begeistert, sprach Raymund Lull doch gegen die übertriebene oder nicht von der Gesinnung der Liebe ausgehende Askese, und er setzt die das contemplative und praktische Leben verbindende, für das Seelenheil Andrer thätige Liebe höher als alles Andere. „Der Leib, welcher zu viel kasteiet worden, — sagt er — ist weder für das thätige, noch für das contemplative Leben geeignet. Du wirst ein Mörder seyn, wenn du dich langsam, wie wenn du dich auf einmal tödtest. Gott giebt den Menschen die zeitlichen Güter nicht umsonst. Da du essen sollst, um zu leben, sollst du nicht fasten, um zu sterben. Heuchelei beschleicht Diejenigen, die zu große Kasteiung sich auferlegen [1])." „Kein Einsiedler thut soviel Gutes, wie ein guter Prediger, der in sich selbst das contemplative Leben hat und das praktische im Predigen. Besser ist das Leben in der Belehrung Andrer, als im Fasten [2]).

In seinem großen Werke von der contemplatio in Deum stellt Raymund Lull in allen Ständen und Berufsweisen der Christenheit den Contrast zwischen dem, was sie seyen und was sie seyn sollten, dar [3]), und weiset von dem Verderben Aller zu Christus hin. Indem er so von den Fürsten und Großen handelt und darüber klagt, daß man keinen Zutritt bei ihnen erlangen könne, wenn man ihrer bedürfe in den Dingen, in wel-

---

munia. Eleemosyna est figura communis boni. Prov. moral. c. LXX. T. VI. f. 119.

1) Proverb. moral. c. LXIX. f. 119.

2) Nullus eremita facit tantum bonum, sicut bonus praedicator, qui habet vitam contemplativam in se ipso et activam in praedicando. Vita est melior per doctrinam, quam per jejunium. L. c. P. III. c. LI. f. 110.

3) Da dieses Werk Wenigen unter den Lesern zugänglich seyn wird, so glaube ich, daß es ihnen willkommen seyn dürfte, wenn ich hier Einiges von Raymund Lull in dieser Beziehung Gesagte anführe. Nachdrücklich spricht er gegen die Art, wie die Fürsten, ihre Gewalt mißbrauchend, ihrem hohen Berufe, ut teneant pacem in terra et ut gentes secure possint ire per vias et secure manere in suis domibus, zuwider handelten. Er sagt von ihnen, quod totum mundum teneant in bello et labore, und er äußert seine Verwunderung darüber, quod tam pauci homines teneant in labore tot gentes, quot sunt in hoc mundo. Er sagt, daß die meisten unter ihnen ipsi se faciant servos vilium hominum. Er redet von ihrer Liebhaberei für die Jagd, wie sie sich damit entschuldigten, daß dies ihre Erholung sey und sie durch solche Beschäftigungen der Sünde entgingen; sed non attendunt ad malos procuratores, quos relinquunt loco sui et qui sunt populo sicut lupi voraces et dum ipsi venantur et se recreant, lupi comedunt oves sibi commissas. Indem er über die Gewinnsucht, den Ehrgeiz und die Unwissenheit der Aerzte klagt (quia operantur in infirmis plus casualiter, quam certa scientia, ideo plures homines occiduntur quam sanantur a medicis), empfiehlt er als die beste Heilmethode, daß der Kranke seine Krankheit erkenne et caveat, ne utatur rebus contrariis et sinat operari in se cursum naturae.

chen sie Andern vorgesetzt wären, — denn die Thüren der Paläste seyen verschlossen, und die Pförtner drohten Denen, welche eingehen wollten, — wendet er sich darauf an Gott und spricht: „Also gepriesen seyst du, daß es nicht so mit dir sich verhält; denn so oft ein Mensch dich sehen, dich betrachtend mit dir reden will, kann er es immer und nie ist die Thür verschlossen" [1]).

Wir wollen hier noch von den Aussprüchen des Franziskaners Aegidius von Assisi, eines der Freunde des Franziskus von Assisi, einige anführen als Zeugnisse von dem inneren christlichen Leben und der inneren christlichen Erfahrung dieser Zeit: „Eine Gnade zieht die andere herbei und ein Laster zieht das andere nach sich [2]). Die Gnade will nicht gepriesen und das Laster nicht verachtet seyn. Die Reinheit des Herzens schaut Gott, die Andacht genießt ihn. So lange Einer lebt, muß er an der Barmherzigkeit Gottes nicht verzweifeln; denn es giebt keinen so verwachsenen Baum, den menschliche Kunst nicht wieder gerade machen könnte. Um so vielmehr ist kein so schwerer Sünder in der Welt, den nicht Gott mit Gnade und Tugenden schmücken kann. Alle Liebe der Kreatur ist nichts im Vergleich mit der Liebe des Schöpfers. Nur durch Demuth kann man zur Erkenntniß Gottes gelangen; der Weg nach oben geht hinabwärts [3]). Es ist besser, ein schweres Unrecht ohne Murren aus Liebe zu Gott zu erdulden, als täglich hundert Arme zu ernähren und mehrere Tage bis in die Nacht hinein zu fasten. Was nützt es dem Menschen, sich selbst zu verachten und seinen Leib zu kasteien mit Fasten, Gebet, Wachen und Selbstgeißelung, und ein Unrecht von seinem Nächsten nicht ertragen zu können, welches ihm größere Belohnung bringen würde als Alles, was er sich selbst auferlegt? Wenn der Herr Steine vom Himmel regnen ließe, würden sie uns nicht schaden, wären wir, was wir seyn sollten. Wenn der Mensch wäre, was er seyn sollte, würde sich ihm das Böse in Gutes verwandeln; denn alle großen Güter und alle großen Uebel sind inwendig im Menschen, wo sie von Keinem gesehen werden können. Eine große Tugend ist es, sich selbst zu überwinden. Wenn du dich selbst überwindest, wirst du alle deine Feinde überwinden. Jeder hat so viele Wissenschaft und Weisheit, als er Gutes würkt." Wenn Aegidius mit Solchen zusammenkam, welche sich

1) Igitur benedictus sis, quia non est ita de te, quoniam quotiescunque homo velit videre te et contemplando loqui tecum, semper potest, nunquam januae sunt clausae. Vol. II. l. III. Distinct 23. c. CXI. T. IX. f. 247.

2) Gratia attrahit gratiam et unum vitium trahit ad aliud.

3) Via eundi sursum est ire deorsum.

fürchteten etwas Gutes zu unternehmen, aus der Besorgniß, daß die Alles verderbende Eitelkeit sich dabei anschließen möchte, sagte er: „Laß dich dadurch nicht abhalten, Gutes zu thun. Wenn ein Landmann, der Samen in die Erde streuen wollte, zu sich selbst sagte: Ich will in diesem Jahre nicht säen, damit nicht die Vögel kommen und den Samen verzehren, so würde es ihm nachher an Frucht der Erde zur Nahrung fehlen. Wenn er aber säet und auch etwas von dem Samen umkommt, wird doch der größte Theil ihm bleiben. So ist es mit Dem, der von der Ruhmgier versucht wird und dagegen ankämpft.“ Indem er von der Ueberschwenglichkeit der dem Menschen noch vorbehaltenen Gotteserkenntniß sprach, sagte er: „Die ganze heilige Schrift redet zu uns wie stammelnd, wie eine Mutter, welche mit ihrem kleinen Kinde stammelt, weil es sonst ihre Worte nicht verstehen könnte“ [1]).

Zwar herrschte im Ganzen die Wundersucht vor und die Lebensgeschichten der Heiligen mußten, um der Menge zu gefallen, von ihren Wundern viel erzählen [2]); aber es fehlt auch nicht an Solchen, welche diese Richtung bekämpften, und es läßt sich aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert eine Reihe von Zeugnissen über die wahre Bedeutung des Wunders im Verhältnisse zu dem göttlichen Leben und gegen die Ueberschätzung des äußerlich Wunderbaren anführen, Gedanken, welche nicht bloß das Eigenthum einzelner über ihre Zeit sich erhebender erleuchteter Männer sind, sondern als Ausdruck des gemeinsamen christlichen Bewußtseyns dieser Jahrhunderte betrachtet werden können [3]). Der Mönch Stephanus, der im zwölften Jahrhundert das Leben seines Meisters, des durch seine fromme einflußreiche Thätigkeit ausgezeichneten Abtes Stephanus von Obaize, dargestellt hat, führt keine Wunder von demselben an, behauptet aber, daß er deshalb einem wunderthätigen Martinus von Tours nicht nachstehe; denn daß er so viele Männer und Weiber, die in allen Lastern versunken waren, durch Buße zum ewigen Leben erweckt, sey weit mehr, als wenn er sie vom leiblichen Tode er=

1) Tota sacra scriptura loquitur nobis tanquam balbutiendo, sicut mater balbutiens cum filio suo parvulo, qui aliter non potest intelligere verba ejus. S. Acta Sanct. Mens. April. T. III f. 227 seqq.

2) Quod maxime nunc exigitur ab his, qui sanctorum vitas describere volunt. Die Vorrede zu der Lebensbeschreibung des Abtes Stephanus von Obaize, welche von seinem Schüler Stephanus verfaßt worden. Baluz. Miscellan. IV. p. 69.

3) Vergl. die schon oben angeführten Stellen, S. 17.

weckt hätte [1]). Der Verfasser der Lebensgeschichte des Abtes Bernhard von Tiron sagt in der Vorrede zu derselben: „Wenn Einer nach Art des jüdischen Unglaubens, Wunder verlangend, jeden der Heiligen nur nach der Menge derselben schätzen will, was wird er von der Maria, von Johannes dem Täufer sagen? Aber am Tage des Gerichts sollen Viele, welche Wunder verrichtet haben, verworfen werden und Diejenigen allein, welche nach Werken der Gerechtigkeit trachteten, zum Heile gelangen. Wir preisen also unsern Vater Bernhard nicht deshalb, weil er Wunder verrichtet, obgleich auch diese nicht ganz fehlen, sondern wir schildern ihn als einen Solchen, der sanftmüthig und von Herzen demüthig unserm Herrn Christus nachfolgte" [2]). „Die sichtbaren Wunder — sagt der Verfasser der Lebensgeschichte Norberts — sind den Einfältigen und Unwissenden staunenswerth; die Geduld aber und die Tugenden der Heiligen sind Denen, die Streiter Christi werden wollen, bewunderns= und nachahmungswerth" [3]).

Mächtig ließ sich seit jenem neuen Schwunge des religiösen Lebens im Anfange des zwölften Jahrhunderts das Bedürfniß der Predigt in den Landessprachen unter den Völkern vernehmen, und die Ausbildung derselben kam diesem Bedürfnisse zur Hülfe, wie schon die deutsche Zunge als eine für den geistlichen Gesang besonders geeignete sich zu erkennen gab [4]). Es erhellt, mit wie heißem Verlangen man den Geistlichen und Mönchen, welche als Bußprediger umherzogen, entgegenkam; eben dies verschaffte auch den Männern, welche ihren Einfluß auf das Volk gebrauchten, um die Kirchenlehre zu bekämpfen und häretische Grundsätze zu verbreiten, so reißenden Eingang. Es mußte daher die Kirche durch die Sorge für ihre Erhaltung selbst genöthigt werden, größere Aufmerksamkeit auf die Verwaltung des Predigtamtes zu wenden. Es erschienen manche Schriften, welche mit diesem

---

1) Nachdem er davon gesprochen, wie so viele unkeusche Weiber durch ihn bekehrt worden, sagt er: Qui ergo de talibus poenitentiae remedio et praevenientis gratiae dono castas atque mundissimas Christo sponsas exhibuit, non dubito majores hoc fuisse virtutis, quam si eas corpore mortuas suscitasset. In der Vorrede zum zweiten Buche der Lebensbeschreibung, IV. f. 106.

2) Acta Sanct. Mens. April. T. II. f. 223.

3) Visibilia miracula simplicibus et idiotis stupenda sunt, patientia vero et virtutes sanctorum his, qui ad Christi militiam se accingunt, admirandae sunt et imitandae. Mens. Jun. T. I. f. 824.

4) Tota terra jubilat in Christi laudibus etiam per cantilenas linguae vulgaris, maxime in Teutonicis, quorum lingua magis apta est concinnis canticis. S. die Bd. VII. S. 199 angeführten Worte des Gerhoh von Reichersberg.

Gegenstande sich beschäftigten. Hier ist zuerst die Schrift des Abtes Guibert von Novigentum über die rechte Art des Predigens [1]) zu erwähnen. Er erklärt es für eine allgemeine Pflicht der Christen, die sich nicht bloß auf Bischöfe und Aebte beschränken lasse, für die Förderung des christlichen Lebens in Andern nach Verhältniß der Jedem eigenen Erkenntniß und Gabe zu würken. „Ist Einer auch kein Bischof oder Abt, so ist er doch ein Christ. Wenn er christlich leben will, muß er, wie in sich, so auch in Andern den christlichen Namen verherrlichen.“ Er verlangt von dem Prediger, daß er auf die Bedürfnisse der Einfältigen und Ungebildeten, wie der höher Gebildeten Rücksicht nehme, Tiefe mit Klarheit und Faßlichkeit zu verbinden suche [2]). „Der Predigt — sagt er — gehe das Gebet voran, so daß eine von göttlicher Liebe entbrannte Seele, was sie von Gott fühlt, mit glühenden Worten ausspreche, daß, wie der Prediger in seinem eigenen Innern brennt, er so auch die Herzen der Zuhörer entflamme.“ Er verlangt besonders einen ethischen Gehalt der Predigt; der Prediger solle von den Bewegungen des inneren Menschen handeln; dies sey etwas so sehr Allen Gemeinsames, daß eine solche Predigt Keinem dunkel seyn könne, zumal Jeder in seinem eigenen Inneren, gleichwie in einem Buche, das geschrieben lesen könne, was er von den verschiedenen Versuchungen sagen höre [3]). Keine Predigt sey heilsamer, als diejenige, welche den Menschen sich selbst zeige, und den durch Zerstreuung nach außen hin sich selbst entfremdeten in sein eigenes Innere zurückführe und ihn wie abgemalt vor sein eigenes Angesicht hinstelle [4]). „Aber wie von dem leiblichen Kriege Der, welcher selbst an den Schlachten Theil genommen, ganz anders, als Derjenige, welcher nur aus den Berichten Andrer etwas davon weiß, wird reden können, so ist es auch mit dem geistlichen Kampfe. Der, welchem sein eigenes Gewissen, von dem, was er ausspricht, Zeugniß giebt, wird mit einem ganz andern Ansehn von dem geistlichen Kampfe handeln und wie mit dem Finger darauf hinweisen [5]).“ Besonders

---

1) Quo ordine sermo fieri debeat.

2) Ut idiotis ac simplicibus perspicuum, quod dicitur, esse queat.

3) Praesertim cum unusquisque intra seipsum quasi in libro scriptum attendat, quicquid de diversis tentationibus praedicatoris lingua retractat.

4) Nulla enim praedicatio salubrior mihi videtur, quam illa, quae hominem sibimet ostendat et foras extra se sparsum in interiori suo restituat atque eum coarguens quodammodo depictum ante faciem suam statuat.

5) Jene Schrift Guiberts bildet die Einleitung zu seinem Werke der Erklärung der Genesis in zehn Büchern, in welchem er zeigen wollte, wie man Alles in der heiligen Schrift auf das Moralische anwenden und so für

ist hier das viel Beherzigenswerthes für seine Zeit enthaltende Werk zu erwähnen, durch welches im dreizehnten Jahrhundert der General des Dominikanerordens, Humbertus de Romanus [1]), den Mitgliedern seines Ordens die ihnen obliegende Verpflichtung zum Predigen, die Wichtigkeit und Würde dieses Berufs und was zur rechten Erfüllung desselben erforderlich sey, vorzustellen suchte [2]). Unter allen geistlichen Uebungen, mit welchen die Mönche sich beschäftigten, erklärt er das Predigen für das Vorzüglichste, was diejenigen, welche die Fähigkeit dazu hätten, am eifrigsten betreiben sollten [3]). Es sey mehr als alles Fasten und alle Kasteiung des Leibes, denn alle diese leibliche Uebung sey nach 1 Timoth. 4. nur wenig nütze, die Predigt aber stifte großen Nutzen; auch habe ein armer für das Heil der Seelen eifriger Prediger mehr zu leiden, als was Einer durch alle Kgsteiungen sich selbst auferlege. Er führt als Beleg den Ausspruch eines von dem Cistercienserorden zu dem der Dominikaner übergetretenen Mannes an, welcher sagte, „daß er in wenigen Tagen, da er als Prediger umherreisete, mehr zu leiden gehabt, als während der ganzen Zeit, welche er in jenem Orden zugebracht. Andere Mönche beschäftigen sich mit Wohlthätigkeitswerken, die sich auf den Leib beziehen; aber das Predigen ist soviel mehr, wie die Seele mehr ist als der Leib.“ Er beruft sich auf das Wort Christi Luk. 9.: „Laß die Todten ihre Todten begraben, und geh du hin und verkündige das Reich Gottes.“ Er setzt die Predigt über das Gebet, das Studium der heiligen Schrift, wenn es nicht als Mittel für die Predigt gebraucht wird, über die Feier der Messe, die liturgischen Handlungen des Cultus; „denn von der lateinischen Liturgie verstehen die Laien nichts, die Predigt aber verstehen sie; daher wird Gott durch die Predigt auf eine hellere und offenere Weise verherrlicht“ [4]). Ferner beruft er sich auf das Beispiel Christi. „Christus hat nur einmal Messe gefeiert, keine Beichte gehört, selten Sakramente verwaltet, nicht viel mit liturgischer Lobpreisung Gottes, nur mit dem Gebet und

---

die Predigt benutzen solle. Er war dazu durch einen Prior, der eine Predigt von ihm angehört hatte und der ihn bat, für ihn eine Schrift zu verfassen, aus der er Alles als Stoff für die Predigt verarbeiten lernen könnte, veranlaßt worden (ut id sibi scriberem, in quo materiam sumendi cujuscunque sermonis acciperet). S. seine Schrift de vita sua lib. I. f. 477.

1) Von seiner Geburtsstadt Romans im Burgundischen so genannt.

2) Sein Werk de eruditione praedicatorum in zwei Büchern, herausgegeben in dem fünf und zwanzigsten Bande der Bibliotheca patrum Lugd.

3) Lib. I. c. XX.

4) In praedicatione intelligunt, quae dicuntur, et ideo per praedicationem clarius et apertius laudatur Deus.

der Predigt hat er sich viel beschäftigt. Auf die Predigt aber hat er, nachdem er zu predigen einmal angefangen, und noch mehr als auf das Gebet, sein ganzes Leben verwandt." Er schildert die großen Würkungen, welche Prediger in dieser Zeit hervorbringen konnten, wie die Menge ihnen nachlief [1]). Er erzählt: einige Geistliche hätten vor einem angesehenen Erzbischof unter einander die Frage aufgeworfen, was doch durch die Menge der Predigten von dem neuen Mönchsorden genützt werde, da es noch so viele Laster in der Welt gebe. Der Erzbischof sagte darauf: „Da noch so viele Laster sind und jene guten Männer durch ihre Predigten so viele Laster vertilgt haben, was würde daraus geworden seyn, wenn solche Prediger nicht aufgetreten wären?" [2])

Humbert untersucht die Hindernisse, durch welche Manche vom Predigen sich abhalten ließen, um Denen, die er dazu antreiben wollte, alle Entschuldigungsgründe zu nehmen, z. B. daß Einige durch die Liebe zur contemplativen Ruhe sich zurückhalten ließen; solche hätten desto größere Schuld, je mehr sie durch öffentliche Thätigkeit nützen könnten; Andere würden durch Furcht vor den Versuchungen zur Sünde gehindert. Gegen solche sagt er: es sey zuweilen besser, daß die Menschen arbeiteten, obgleich sie bei der Arbeit sich mit Staub bedeckten, als daß sie immer in aller Reinheit zu Hause säßen. Andere zögerten zu lange, indem sie zuerst zu einer gewissen Vollkommenheit gelangen wollten, welche sie vielleicht nie erreichen würden [3]). Er sagt gegen sie: Die Freunde schlafen, das Haus wird unterdessen in Brand gesteckt, die Feinde brechen ein und doch zögern jene aus dem Schlafe sich aufzuraffen. Andere würden durch den Mangel, den sie bei dem Predigen zu erleiden befürchteten, abgeschreckt. Er hält ihnen die Armuth Christi entgegen, indem er sagt: Welcher Prediger würde heutzutage diesen Mangel zu tragen haben, daß er nicht wenigstens in volkreichen Städten das zum Lebensunterhalte Erforderliche finden sollte? Andere würden durch die Verkehrtheit mancher Prälaten zurückgeschreckt, welche das Predigen, das zu befördern vielmehr ihre Pflicht wäre, zu hindern suchten, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer unter den Juden und die Priester unter den Heiden es gemacht hätten [4]). Er fordert die Prediger auf, überall

1) Interdum ista devotio facit multos sequi praedicatorem, sicut visum est in diebus nostris frequenter. Lib. I. c. IV.

2) Lib. I. c. II.

3) Praeparatio nimis morosa ad hoc officium.

4) Lib. I. c. XVI. und XXI.: Sunt multi praelati, qui non solum non praedicant, sed etiam ne alii, qui hoc laudabiliter possunt facere, faciant prohibent.

umherzugehen und zu würken, wo es Noth thue; „was für Prediger seyen das, die immer ruhig in ihren Häusern bleiben wollten [1]).“ Man sieht, wie der Eifer, mit welchem die im Kampfe mit der Kirche auftretenden Häretiker ihre Lehren zu verbreiten suchten, die Gegenwürkung von Seiten Derer, welche im Dienste der Kirche arbeiteten, hervorrufen mußte. Das Beispiel dieser Letzteren hält er ihnen nämlich entgegen, wie sie mit Gefahr ihres Lebens in den Häusern und Dörfern umherzulaufen nicht aufhörten, um Seelen zu verführen [2]). Er warnt sie aber auch vor dem falschen Eifer einer unbesonnenen Zudringlichkeit, nicht an unziemenden Orten aufzutreten, nicht, wie Manche, auf Märkten und Messen, weil dort die Menschen ganz nur mit weltlichen Dingen beschäftigt seyen, und die Ehrfurcht vor dem göttlichen Worte dadurch leide, sondern an anständigen Orten; wie Paulus in den Synagogen und der Herr im Tempel oder auch auf dem Felde, wo die Menschen durch keine weltlichen Geschäfte abgezogen waren, predigte [3]).

Er giebt ferner den Predigern mancherlei Anweisungen und Warnungen in Beziehung auf die rechte Art zu predigen: „Obgleich die Gabe zu predigen durch ein besonderes Geschenk Gottes erlangt werde, so müsse doch der weise Prediger das Seinige thun und fleißig studiren, um recht predigen zu können.“ Er warnt aber vor dem Fehler Mancher, welche ihren Scharfsinn und ihre Beredtsamkeit zu zeigen suchten und, wie man zu Athen verlangte, immer Neues hören lassen wollten [4]). — Er kommt hier also mit dem Tadel überein, welchen der Gegner seines Ordens, Wilhelm von St. Amour, gegen die Prediger der beiden Bettelmönchsorden ausspricht, daß sie der evangelischen Einfalt ermangelten, sich als Philosophen zu zeigen suchten [5]). — Aber der gute Prediger — sagte er — trachte vielmehr nach dem, was nützlich sey und zur Erregung der Andacht diene. Er redet gegen

1) Quales ergo praedicatores sunt, qui semper quiescere volunt in domibus vel in castris suis. L. c. c. XXI.

2) Haeretici cum periculo corporis non cessant per domos et villas discurrere, ut pervertant animas. L. c. c. XXXI.

3) L. c. c. XVII.

4) Sunt quidam praedicatores, qui cum student ad praedicandum, interdum applicant studium suum circa subtilia, volentes plectere et texere subtilia circa nova, more Atheniensium vocantes ad dicendum nova, interdum circa sophismata, linguam suam volentes magnificare. Lib. I. c. VI.

5) De periculis novissimorum temporum l. c. p. 71: Quod veri Apostoli non intendunt nec innituntur rationibus logicis aut philosophicis. Illi ergo praedicatores, qui hujusmodi rationibus innituntur, non sunt veri Apostoli, sed pseudo.

die zu große Weitläufigkeit, die vielen Wiederholungen in den Predigten, gegen Solche, welche ihre Kunst darin zeigen wollten, das Thema aus einem demselben ganz fremdartigen Texte abzuleiten [1]). Dergleichen Künsteleien müßten vielmehr Spott als Erbauung erzeugen [2]). Er spricht gegen Solche, welche mehr auf schöne Worte, als auf die Gedanken sähen; er vergleicht sie mit Denen, welche es sich mehr angelegen seyn ließen, schöne Schüsseln, als gute Speise auf denselben vorzusetzen [3]).

In Hinsicht der durch die Predigt hervorgebrachten Wirkungen sagt er [4]): „Manche hören das Wort Gottes mit großem Vergnügen; aber es ist nicht anders, als wenn sie einen schönen Gesang hörten. Bei Andern wird eine augenblickliche große Rührung hervorgebracht; aber es nützt ihnen nichts, weil sie gleich nach der Predigt wieder kalt werden." Er hält ihnen 1 Könige 19 entgegen: „Der Herr war nicht im Sturmwinde." „Andere — sagt er — wissen gut über die Predigt zu urtheilen: Er hat gut, er hat schlecht gesprochen — sagen sie —; sie war zu lang, zu kurz, zu subtil, zu trivial; aber sie denken nicht daran, das Gesagte auf ihr Leben anzuwenden."

Er nimmt auch auf die verschiedenen Stände und Berufsweisen besonders Rücksicht, giebt Anweisung, das Zweckmäßige für Jeden zu sagen. Sowohl von den Großen als von den Armen sagt er, daß sie selten die Kirchen besuchten (diese also am meisten vom Mittelstande besucht wurden) und man daher die gegebene Gelegenheit desto mehr zu benutzen suchen müsse. Da sie selten Predigten zu hören pflegten, sey es ein Werk der Liebe, daß, wenn man sie einmal beisammen finde und Zugang zu ihnen haben könne, man ihnen predige, weil sie dessen sehr bedürften [5]). Und er ermahnt dazu, daß man den Großen ihre Pflichten gegen ihre Unterthanen recht einschärfe. „Die Armen — sagt er — kommen selten zur Kirche, selten zur Predigt, deshalb wissen sie wenig von dem, was zum Heile dient und müssen daher, wenn man sie in einer Kirche oder anderswo beisammen findet, in dem, was alle Christen angeht, unterrichtet werden" [6]). Er setzt einen Fall, daß auf großen Schiffen Viele zusammengekommen seyen,

---

1) Wie Einer, der von den Aposteln Petrus und Paulus handeln wollte, 4 B. Mos. 3, 20 zum Texte nahm.

2) Solet autem accidere frequenter, quod hujusmodi themata extranea non possunt aptari, nisi cum magna et incongrua extorsione sententiae et ideo potius inducunt derisionem quam aedificationem.

3) Lib. I. c. VI.

4) L. c. c. XXVI.

5) Lib. II. c. LXXXIII.

6) L. c. c. XXXVI.

und Gelegenheit zu predigen erlangt werden könne[1]). Wenn die sinnliche Richtung der Andacht die Predigt nicht achten ließ, klagt Humbert über die armen Frauen, welche um die Predigt sich nicht bekümmerten; während dieselbe gehalten wurde, bald Gebete hersagten, bald vor den Bildern niederknieeten, bald Weihwasser nähmen[2]).

Wenn ein Papst, wie Innocenz III., sich durch die ungeheure Masse seiner Geschäfte doch nicht davon abhalten ließ, eifrig zu predigen[3]), mußte dies wohl dazu dienen, die Anerkennung der Predigt in ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben zu befördern. Diesen Papst hören wir selbst in seinen Predigten darüber klagen, daß er durch die große Menge seiner Geschäfte verhindert werde, so viel Fleiß, als er wünschte, auf die Ausarbeitung und das Halten der Predigten zu verwenden. Er wollte aber doch an den Festen nicht ganz schweigen, wenngleich er nicht so viel, als er wünschte, leisten konnte[4]). Seine Predigten zeugen von seinem Eifer für die Beförderung des praktischen Christenthums, gegen einen demselben widerstreitenden Aberglauben, wovon wir schon oben einige Beispiele angeführt haben. Stark erklärt er sich unter Anderm gegen abergläubige übertriebene Bilderverehrung, welche er einen Götzendienst nennt[5]). Von dem größten Lehrer der wissenschaftlichen Theologie seiner Zeit, dem Thomas von Aquino, wird erzählt, daß er es sich sehr angelegen seyn ließ, in italienischer Sprache faßlich zu predigen und hier Alles fern zu halten, was nicht zur Erbauung des Volkes diente; er wurde von dem Volke mit großer Verehrung gehört[6]).

---

1) L. c. c. XCI.

2) L. c. c. IC.

3) Humbert de Romanis erzählt, daß er einst an einem hohen Feste eine Homilie Gregors des Großen über dieses Fest, in die Landessprache übersetzt, dem Volke vorgetragen haben solle. L. c. lib. I. c. VI.

4) S. I. quadrages: Saepe necessitas impedit, quod requirit utilitas, quod ipse nunc experiri compellor. Requirit enim utilitas, ut his sacris diebus frequentius solito per exhortationes sermonum debeam populos admonere, sed impedit hoc necessitas, quia praeter solitum imo plus solito multis et magnis sum occupatus negotiis, ut nullum mihi sit otium otiosum. Opp. ed. Colon. 1575, f. 40.

5) Quid est, quod quidam sub praetextu pietatis et obtentu religionis, ut caetera taceam, diversas adorant imagines, tanquam liceat manufactum aliquid adorare? In Dedicat. templi S. III. f. 75.

6) Praedicationes suas, quibus placeret Deo, prodesset populo, sic formabat, ut non esset in curiosis humanae sapientiae verbis, sed in spiritu et virtute sermonis, qui evitatis, quae curiositati potius quam utilitati deserviunt, in illo suo vulgari natalis soli proponebat et prosequebatur utilia populo, subtilitates quaestionum scholasticae disputationi relinquens. Siehe die angeführte Lebensbeschreibung c. VIII. §. 48. Mens. Mart. T. I. f. 674.

Von der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts bis zum Jahre 1272, in welchem er starb, ragte zu Regensburg und Augsburg als Bußprediger der Franziskaner Berthold hervor. Seine Würksamkeit verbreitete sich von Baiern nach Thüringen und bis tief in die Schweiz hinein. Bald in dieser, bald in jener Stadt wurde er zu predigen aufgefordert. Keine Kirche konnte die Menge seiner Zuhörer fassen, er predigte auf freiem Felde, wo ihm eine Kanzel errichtet wurde und mehr als sechzigtausend Menschen sich um ihn versammelten. Er strafte rücksichtslos die Laster in allen Ständen, unter Vornehmen und Niederen, Armen und Reichen. Viele wurden durch den Eindruck seiner Predigten bekehrt und ihre Sünden ihm zu beichten bewogen. Dazu gehörten Weiber von unkeuschen Sitten, welche ihren Lebenswandel änderten und die er verheirathete, nachdem er von der zahlreichen Zuhörerschaft, die an seinen Lippen hing, soviel Almosen gesammelt, als zur Ausstattung für jene erforderlich war. Er wurde als Prophet und Wunderthäter verehrt [1]).

Seine in kräftiger kernhafter deutscher Sprache gehaltenen Predigten athmen einen ächten praktisch-christlichen Geist, der, wenngleich in den Fesseln der Kirchenlehre noch ganz befangen, sich doch mit großem Eifer allem der Sünde zur Stütze dienenden Aberglauben und allem Scheinchristenthum entgegenstellt, ein Vorzeichen der großen reformatorischen Richtung, die einst aus dem deutschen Mönchsthum hervorgehen sollte. Wir wollen manche seiner Aussprüche, welche zum Beleg dafür dienen, zusammenstellen [2]). Von dem Werthe der Tugend sagt er: „Wie uns der allmächtige Gott alle Dinge zu Nutze hat geschaffen, so ist uns alles Ding so nütze und so gut nit, als das eine Ding. Und

---

1) S. die Nachrichten in Wadding's Annalen des Franziskanerordens T. IV. bei dem J. 1272 und in der Chronik des Schweizers Johann von Winthertbur. Dieser schreibt bei dem J. 1340 von ihm: Hic ab hominibus adhuc praesenti tempore extantibus, qui saepe suis sermonibus interfuerant, mihi et aliis hoc narrantibus, asseritur, habuisse spiritum prophetiae, nam multa et diversa praedixerat, quae nostris sunt temporibus adimpleta. Dieser Chronist erzählt, daß Berthold, der in manchen andern schweizerischen Städten predigte, den Bitten der Bürger von Winthertbur, er möge auch zu ihnen kommen, Folge zu leisten sich immer weigerte, weil sie einen gewissen zur Bedrückung der Armen gereichenden Zoll nicht aufheben wollten. S. Joannis Vitodurani Chronicon f. 6 et seqq. in dem thesaurus historiae Helveticae. Tiguri 1735.

Nachtrag des Verfassers zur ersten Auflage.

2) Der Herr Professor F. K. Griesbaber zu Rastadt hat vor einigen Jahren deutsche Predigten eines Ungenannten aus dem dreizehnten Jahrhundert herausgegeben, welche in der Sprache viel dem Berthold Aehnliches haben, in denen das Moralische noch mehr vorherrscht, durch Milde und Innigkeit ausgezeichnet, an Tiefe dem Berthold nicht gleich.

darum sollt ihr allen euren Fleiß daran legen, wie ihr das eine Ding gewinnt; denn wer dies Eine nicht hat, der sieht Gott und seine heiligen Engel nie in ihren Freuden und in ihren Ehren. Und damit ihr es lieb habet bis an euren Tod, will ich es euch nennen. Es heißet Tugend. Denn der allmächtige Gott alle Tugend gewesen ist und er hat Engel und Menschen zu keinem andern Zwecke geschaffen, als damit wir seiner Freude und Ehre theilhaftig würden. Durch die Tugend schuf Gott Engel und Menschen, und wie er selber nichts Andres seyn kann, als lauter Tugend und reine Tugend, so wollte er auch, daß Engel und Menschen tugendhaft wären." Dann sagt er aber: Tugend sey etwas Andres, als was in der Welt so genannt zu werden pflege: „So Einer eine Botschaft höflich bestellen kann, oder eine Schüssel tragen, oder einen Becher höflich bieten und die Hände gezogentlich halten oder vor sich hinlegen." „Sieh', die Tugend ist vor Gott ein Gespött." „Denn also lehrt man einen Hund wohl, daß er die Füße vor sich hebe und daß er schone gebart (schön sich gebehrde)" [1]). „Wäre unsere Frau nicht tugendhaft gewesen, — sagt er nachher [2]) — der heilige Geist wäre nie zu ihr gekommen." — „Ich wollte, daß ich sicher wäre auf diesem Erdreiche, daß ich das Himmelreich nie verlieren möchte, so wollte ich lieber ein so tugendhafter Mensch auf Erden seyn, als ein Heiliger im Himmel; denn so wollte ich von Tag zu Tage, von Jahr zu Jahr immer heiliger und heiliger werden." Er warnt vor der Meinung, als ob man dadurch, daß man diese oder jene einzelne Tugend habe, wenn man auch andere Haupttugenden entbehre und in Hauptsünden lebe, doch des Himmelreichs gewiß sey. Zwar könne der Eine diese, der Andere jene Tugend in höherem Grade besitzen, aber doch müßten alle diese Tugenden beisammen seyn; denn Niemand mag zum Himmelreiche kommen, er habe denn diese Tugenden alle gehabt und habe sie noch. „Tröstet euch nicht, ob ihr eine Tugend oder zwei habt, oder drei oder mehrere. Hast du nur eine Untugend, die da heißet Hauptsünde, so wird deiner nimmer Rath" [3]). Er hebt die innere Reinheit des Herzens, als das, worauf Alles ankomme, hervor. „Wer eine Frau darauf ansieht, — sagt er [4]) — daß er gern Sünde mit ihr thäte, der hat die Werke vor Gott vollbracht." Er unterbricht sich — wie öfter in seinen Predigten — mit dem Ausrufe: „Wie, Bruder Berthold, wie Viele würden

1) In der Ausgabe von Kling S. 186 u. d. f.
2) S. 188.
3) S. 140.
4) S. 93.

dann verloren seyn!" Und er antwortet: „Nu sage an, du fändest Einen in deinem Keller, der hätte dir deine Kiste aufgebrochen, und hätte dir doch nichts daraus genommen: für was wolltest du ihn halten? Gewiß, du hieltest ihn für einen rechten Dieb und du schäffest ihn an den Galgen. Also hält dich Gott für einen rechten Ehebrecher; denn so du das nit bist, das ist von deinen Schulden nit. Du bist Gottes Dieb weit mehr an deinem Theil" [1]). Als das Wesen der christlichen Gesinnung bezeichnet er immer die Liebe: „Die Minne ist der höchsten Tugenden eine, die die Welt je gewann. Und darum hat der allmächtige Gott die Minne also lieb, daß er das Himmelreich damit geziert hat und es ist die edle Speise, damit der allmächtige Gott uns speisen will. Und daher sollen wir auf Erden die wahre Minne han, daß wir im Himmelreiche ewiglich damit gespeiset werden, denn da ist Minne über Minne" [2]). Nachdem er von der Erfüllung des Gebots, Gott über Alles und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, gesprochen, sagt er von einem Solchen, der dies erfülle: „Ich will ein großes Wort sprechen, er hat halt Alles, das Gott selber hat" [3]). „Die wahre Minne zu Gott, die darin besteht, daß du alle Todsünden meiden sollst durch die Liebe, die du zu Gott hast, also fleißiglich, als ob nie Hölle oder Teufel worden wäre und nicht so viel durch die Furcht vor der Hölle, als durch die Liebe, die du zu Gott hast" [4]). „Die Minne ist recht als das Feuer — sagt er [5]) — Was man in das Feuer legt, das wird auch Feuer. Also ist die Minne." „Alles, das dem Menschen geschehen mag, der die wahre Minne hat, das ist ihm Alles eine Minne. Hat er große Arbeit, das ist ihm auch eine Minne. Hat er große Armuth, das ist ihm eine Minne" [6]). „Es dunt manche Leute dem gleich, daß sie Gott minnen und minnen ihn doch also nit, als er geboten hat. Es ist lützel (etwas Geringes) Jeman, er minne Gott mit etwas, mit einem Pater noster und mit einem Almosen, oder mit einem Kirchgang, oder mit einem Neigen (einer Verneigung) gegen den Altar oder gegen sein Bild. Andere, die viel von Christi Leiden, Gottes Liebe, Erbarmung zu reden wissen und der wahren Liebe ermangeln" [7]). — „Lerne auch deinen Feinden nicht Feind seyn, denn das ist ein usgenommen (vorzügliches) Zeichen, daß der Mensch des himmlischen Vaters Kind ist und unsres Herrn Jesu Christi Lehrkind und des heiligen Geistes Wohnung, der von ihm gelernt

---

1) S. 94. 2) S. 247. 3) S. 4.
4) S. 178. 5) S. 156. 6) S. 149.
7) S. 106.

hat, seine Feinde minnen und ein sanftes Herz tragen gegen Die, die ihm Uebles gönnen, und friedsam mit Denen seyn, die den Frieden hassen. Was Wonne hat der heilige Geist in dem Herzen, da er so stete Ruhe inne findet." Diese Süßigkeit sey aber jetzt selten auf Erden, denn solche Sanftmuth finde man in der ganzen Welt nicht, auch bei wenigen Geistlichen. Indem er die wahre Demuth von der Scheindemuth unterscheidet, sagt er: „Unsere Demuth am Gewande, an Gewohnheit, an Gebehrden, an Worten, die möge auch sin (seyn) ohne des Herzens Demuth, als an Glichsenern (Gleißnern). Aber innere Demuth des Herzens kann sich nicht verbergen, sie erzeige sich von außen in allen Dingen, wenn sie mag anderes nit gezeigen, dann sie ist. Wo sie sich nicht zeiget, da ist sie nit kräftig." Die wahre Demuth gebe sich darin zu erkennen, daß Solche das Urtheil, welches sie selbst über sich fällen, auch gern von Andern über sich fällen hören. Und sie haben gern, daß man sie für nichts halte, daß man sie für Sünder halte, und so etwas an ihnen Gutes ist, daß man Gott darum lobe, von dem es Alles kommen ist. „Besser sey es — sagt er [1]) — am Charfreitage einen halben Ochsen zu essen, als eine Seele durch Lügen zu verführen."

Das tiefgefühlte religiöse Bedürfniß und die Ausbildung der Landessprachen hatte auch die Folge, daß in Deutschland, im südlichen Frankreich in der Provençalsprache mancherlei Versuche zu Bibelübersetzungen gemacht wurden. Die Würkung, welche die Verbreitung der Bibel unter dem Volke in allen Jahrhunderten begleitete, zeigte sich auch hier, und es erhellt, wie viel für die religiöse Erweckung und Erleuchtung des Volkes hätte gethan werden können, wenn solche aus dem Volksleben und dem religiösen Bedürfnisse hervorgehende Bestrebungen von der Kirchenleitung benutzt worden wären. Mit großer Begierde wurde das Wort Gottes von den Laien aufgenommen und ein mächtiger Einfluß auf die Gemüther ging davon aus. Wenngleich der Verbreitung einer Bibelübersetzung in der Volkssprache allerdings noch kein Gesetz entgegenstand: so konnte doch der ganze kirchliche Geist, daß bestehende Verhältniß zwischen Priestern und Laien der allgemeineren Verbreitung einer solchen unmöglich günstig seyn. Durch den allgemeinen Gebrauch der Bibel würde das religiöse Bewußtseyn der Laien seiner Abhängigkeit von der Bevormundung durch Kirche und Priesterthum enthoben worden seyn, und eine neue Entwickelung hätte dadurch vorbereitet werden müssen. Es mußte daher zwischen dem kirchlichen System und dem allge-

1) S. 89.

meinen Bibellesen ein Streit entstehen, und wenn auch die oberste Kirchenleitung zuerst keineswegs die Absicht hatte, das Bibellesen der Laien zu beschränken, mußte sie doch durch das Interesse und die Consequenz des Systems, das sie behaupten wollte, von selbst dazu hingetrieben werden. Dazu kam, daß es besonders die im Kampfe mit dem herrschenden Kirchensystem auftretenden Sekten waren, durch welche die Bibel unter den Laien wieder verbreitet wurde, daher mit dem eifrigen Lesen derselben eine gegen die Hierarchie sich auflehnende Richtung von Anfang an zusammenhing. Merkwürdig ist es, daß der Papst Innocenz III. ursprünglich die Beschäftigung der Laien mit der Bibel vielmehr befördern, als unterdrücken wollte, bis er von dem Standpunkte der kirchlichen Theokratie, deren Vertreter er war, durch die aus jener Richtung sich entwickelnden Folgen dazu geführt wurde, dieselbe zu bekämpfen.

Durch Waldenser, die von Montpellier hergekommen [1]), waren Uebersetzungen des Psalters, des Hiob, der paulinischen Briefe und mehrerer anderer biblischen Bücher in der Provençalsprache in dem Kirchensprengel von Metz verbreitet worden, und sie wurden von Männern und Frauen begierig ergriffen und gelesen. Das Licht einer religiösen Erkenntniß, zu welcher ihre unwissenden Geistlichen sie nicht hatten führen können, ging ihnen hier auf. Es bildeten sich Vereine von Männern und Frauen, welche mit einander die Bibel lasen und sich daraus erbauten; es soll aber, wie dem Papste Innocenz III. berichtet wurde [2]), ein gewisser geistlicher Hochmuth der Mitglieder dieser Versammlungen sich bemächtigt haben, so daß sie allein wahre Christen zu seyn und Alle, die nicht an diesen Versammlungen Theil nahmen, verachten zu können glaubten, wie ja Aehnliches bei den Erscheinungen des Separatismus sich oft wiederholt. Es ist aber auch wohl möglich, daß ihnen von ihren Gegnern nur deshalb, weil sie mit Recht von dem Wesen des Christenthums mehr als Andere zu wissen behaupteten und durch ihren nach der biblischen Lehre gestalteten Lebenswandel vor der Menge sich auszeichneten, dies Schuld gegeben wurde. Die Priester und Pfarrer konnten zwar noch nichts Häretisches an diesen Leuten bemerken, aber doch konnte ihnen das Streben derselben, von ihnen sich unabhängig zu machen, nicht gefallen, und sie suchten diese Privatversammlungen zu hindern. Die Mitglieder derselben hielten ihnen nun

---

1) S. Cäsarius von Heisterbach Distinct. V. c. XX. f. 138.

2) Lib. II. ep. 141: Qui etiam aspernantur eorum consortium, qui se similibus non immiscent, et a se reputant alienos, qui aures et animos talibus non apponunt.

Gründe aus der Bibel entgegen, warum sie sich diese Privaterbauungen nicht verbieten zu lassen brauchten. Und Manche unter denselben erklärten den unwissenden Geistlichen, sie hätten in ihren Büchern etwas Besseres, als was sie ihnen geben könnten. Der Bischof von Metz erstattete von diesen Bewegungen in seiner Gemeinde dem Papste Bericht, aber dieser war fern davon, gleich mit Gewalt Alles unterdrücken zu wollen; die unter seinen Vorgängern [1]) gemachten Erfahrungen hatten ihn wohl gelehrt, wie durch den kirchlichen Despotismus, der jede freiere religiöse Geistesbewegung hemmen wollte, solche Bestrebungen, die sich dem kirchlichen Leben wohl hätten anschließen und unter der Obhut der allgemeinen Kirchenleitung demselben ersprießlich werden können, zu einem häretischen Gegensatze hingetrieben wurden. Auch wußte dieser Papst wohl, daß das Studium der Bibel mehr als irgend etwas geeignet sey, eine geistige Richtung der Frömmigkeit zu erzeugen; er erkannte die Bibel als das beste Nahrungsmittel für den Geist und als das vorzüglichste Heilmittel für alle Krankheiten der Seele. Nur meinte er, daß Wenige zu diesem Standpunkte sich erheben könnten, die Meisten an der durch sinnliche Dinge, wie das heilige Abendmahl, vermittelten Gemeinschaft mit Christus, der eben dies als ein Mittel für Alle eingesetzt habe, sich genügen lassen müßten [2]). Desto mehr konnte es ihn überraschen und erfreuen, wenn doch die Bibel unter Laien Eingang fand und sie Nahrung für ihre Frömmigkeit daraus nahmen, falls sie nichts, was ihm als schwärmerisch oder als Störung der kirchlichen Ordnung erschien, damit verband. Er erließ daher an den Bischof und das Domkapitel zu Metz ein Schreiben [3]) des In=

---

1) S. unten.

2) Wir entnehmen dies aus den Worten des Innocenz in dem vierten Buche seines Werkes de mysteriis missae c. XLIV. T. I. f. 395. Nachdem er hier die Worte der Einsetzung des Abendmahls erwähnt hat, sagt er: Non enim solam scripturarum commemorationem ad hoc sufficere judicabat, qui lethargicum venerat aegrotum sanare. Quota namque pars nostri capit illud, quod in evangelio optimis unguentis fragrat, antidotum, verbum quod erat in principio apud Deum, per quem omnia facta sunt quodque caro factum est et habitavit in nobis? Nam illud quidem ruminare, medela salubris est, super mel et favum, dulcis faucibus animae diligentis. Sed tamen cibus valde paucorum est et solius mentis pabulum; quo tunc anima plenissime satiabitur, cum verbum ipsum in aeterna felicitate gustabit. Hingegen von der Einsetzung des Abendmahls: Quibus lethargicam mentem aegroti renovata quotidie suae salutis commemoratione percelleret et edentulam, id est sine dentibus plebem, quae verbum antiquum et aeternum principium quasi solidum cibum ruminare non poterat, hoc dulcissimo confecto liquamine in panis et vini sacramento consuefaceret sorbillare.

3) Lib. II. ep. 142.

halts: Sowie es Pflicht des Prälaten sey, sorgfältig darüber zu wachen, daß es den Häretikern nicht gelinge, in dem Weinberge des Herrn Schaden zu stiften, so müßten sie sich auch sehr in Acht nehmen, vor der Zeit der Erndte das Unkraut zusammenlesen zu wollen, damit nicht zugleich auch die gute Frucht mit ausgerissen werde. Wie man die Häresie nicht dulden dürfe, müsse man doch auch die fromme Einfalt nicht beeinträchtigen, daß man nicht aus den Einfältigen Häretiker mache [1]). Er forderte sie auf, die Leute mit Gründen zu ermahnen, daß sie von Allem, was Tadel verdiene, abstehen und nicht einen fremden Beruf an sich reißen möchten. Und er verlangte auch, ehe er mehr über die Sache entschied, von ihnen einen genaueren Bericht darüber, was sie sorgfältig zu erforschen suchen sollten, wer der Verfasser jener Uebersetzung gewesen sey, welche Absicht er dabei gehabt habe, wie der Glaube Derer, welche diese Uebersetzung gebrauchten, beschaffen sey, welche Ursache sie, als Lehrer sich aufzuwerfen, bewogen. Der Papst gab Denen, welche die Gemeinden zu leiten hatten, durch sein eigenes Verfahren das Beispiel, wie sie mit solchen Leuten verfahren, wie mit denselben auf ihren Standpunkt eingehen, Stellen der heiligen Schrift selbst gebrauchen sollten, um sie das Tadelnswerthe in ihrer Handlungsweise erkennen zu lassen und sie davon abzubringen [2]). Ein Schreiben, das er selbst an jene Leute erließ, sollte ihnen hier zum Muster dienen [3]). Nachdem er in diesem Schreiben den Leuten auseinandergesetzt hatte, was ihm über sie berichtet worden, erklärte er: „Obgleich das Verlangen, die heilige Schrift verstehen zu lernen und einander daraus zu erbauen, nichts Tadelns-, sondern vielmehr etwas Empfehlenswerthes sey, so könne es doch nicht gut geheißen werden, daß sie ihre Zusammenkünfte im Verborgenen hielten, das Predigtamt an sich rissen, die Einfalt der Priester verspotteten und den Umgang mit Solchen, welche nicht an diesen Zusammenkünften Theil nehmen wollten, mieden; denn der Gott, welcher das wahre Licht sey, das jeden Menschen erleuchte, der in die Welt komme, hasse die Werke der Finsterniß so sehr, daß er den Aposteln, als er sie ausgesandt, der ganzen Welt das Evangelium zu verkündigen, ausdrücklich geboten habe: Was ich euch sage in Finsterniß, der redet im Licht, und was ihr höret in das Ohr, das predigt auf den Dächern" (Matth. 10, 27), wodurch er offenbar zu erkennen gegeben habe, daß das Evangelium nicht in ver-

1) Ne in haereticos de simplicibus commutentur.
2) Wie er selbst sagt: Revocandi et convincendi secundum scripturas super his, quae reprehensibilia denotavimus.
3) Ep. 141.

borgenen Konventikeln, wie von den Häretikern geschehe, sondern nach katholischer Sitte öffentlich in den Kirchen gepredigt werden solle.“ Dann ging er, wie ohne Absicht, als wenn er sie selbst gar nicht besonders dabei im Sinne hätte, dazu über, ihnen zu sagen, daß eine besondere Vorbildung dazu erforderlich sey, um in die Tiefen der heiligen Schrift eindringen zu können. Deshalb sey ein besonderer Lehrstand in der Kirche eingesetzt worden und da dies nun geschehen sey, dürfe nicht Jeder ohne Unterschied des Lehrerberufs sich anmaßen; sondern es komme darauf an, daß Einem ein solcher vom Herrn anvertraut worden. Wollte nun aber Einer behaupten, daß Gott auf unsichtbare Weise zu einem solchen Berufe ihn ausgesandt habe, und daß eine solche unmittelbare göttliche Berufung vorzüglicher sey als jede menschliche, so müsse man einem Solchen antworten: da dies etwas Verborgenes sey, so sey es nicht genug, dies nur zu behaupten, was ja auch jeder Irrlehrer von sich aussagen könne, sondern er müsse dies entweder durch ein Wunder, oder durch ein ausdrückliches Zeugniß der heiligen Schrift beweisen. Allerdings — sagte er ferner — sey den Priestern die Wissenschaft besonders nothwendig, um das Lehramt recht verwalten zu können; doch müßten auch die Gelehrteren die ungebildeteren Priester nicht herabsetzen, sondern den priesterlichen Beruf immer in ihnen ehren. Er warnte sie auch vor dem pharisäischen Hochmuthe, den sie zu erkennen geben würden, wenn sie sich allein für gerecht halten und Alle, die sich ihnen nicht anschlössen, verachten wollten. Er drohte ihnen zuletzt mit der kirchlichen Strenge, wenn sie seine väterlichen Ermahnungen nicht hören wollten. Doch die Beschäftigungen mit der heiligen Schrift hatte jene nach Wahrheit forschenden Laien schon zur Erkenntniß vieler Irrthümer in der Kirchenlehre geführt. Sie setzten ihre Versammlungen ohngeachtet des bischöflichen Verbots fort, sie wollten ihre Bibelübersetzung sich nicht nehmen lassen, sie erklärten, daß sie dem Papste selbst, wenn er jene unterdrücken wollte, nicht gehorchen würden. Schon erklärten Manche unter ihnen mehr oder weniger öffentlich: man müsse Gott mehr als den Menschen gehorchen. Da dies dem Papste durch den Bischof von Metz berichtet wurde, glaubte er nun strenger verfahren zu müssen; aber doch wollte er nicht gleich zu den äußersten Maaßregeln schreiten, sondern sich zuerst genauer nach Allem erkundigen und mildere Mittel versuchen. Weil er zu dem Bischof wohl nicht genug Vertrauen hatte, übertrug er dem Abte von Cistercium und drei andern Aebten zugleich mit dem Bischof die Untersuchung der Sache und ein mit jenen Leuten anzustellendes Verhör, wonach sie einen Bericht an den Papst erstatten

sollten[1]). Bei dem Ergebnisse dieser Untersuchung fand es sich nun, daß jene Separatisten sich zu solchen Lehren bekannten, welche von dem Standpunkte des kirchlichen Systems als Häresieen erscheinen mußten. Man entdeckte einen Zusammenhang zwischen ihnen und der schon längst von dem kirchlichen Verdammungsurtheile getroffenen Sekte der Waldenser. Ihre Versammlungen wurden gesprengt, ihre Bibeln verbrannt. So führte der Kampf für das herrschende Kirchensystem mit den dasselbe bestreitenden Sekten zur gewaltsamen Unterdrückung des Bibellesens der Laien, wenngleich man zuerst dies nicht beabsichtigt hatte. Eine Synode zu Toulouse im Jahre 1229 erließ ein solches gegen die Uebersetzung der Bibel in die Volkssprache und die Beschäftigung der Laien mit derselben gerichtetes Verbot[2]).

Wenngleich das religiöse Gefühl mehr als irgend eine andere geistige Macht in dieser Zeit vorherrschte und das supranaturalistische Element die ganze geistige Atmosphäre durchdrungen hatte, so konnte es doch auch in dieser Periode der vorherrschend religiösen Richtung an den in dem Wesen des natürlichen Menschen gegründeten Reactionen, welche gegen den Standpunkt des Glaubens und die Anerkennung des Uebernatürlichen sich auflehnen, nicht ganz fehlen. Auch in dieser Periode bemerken wir manche Spuren dieser durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurchgehenden Reaction theils in entschieden hervortretendem Unglauben, theils in vorübergehenden Regungen, die als Versuchungen auftauchen und durch die Macht des siegreichen Glaubens überwunden werden. Diese Reaction rührte von verschiedenen Standpunkten her, sey es, daß die Richtung roher Sinnlichkeit, welche sonst durch die Uebermacht des religiösen Prinzips zurückgehalten, in das religiöse Gefühl selbst sich einmischend, den Aberglauben zu erzeugen pflegte, gegen diese ihr entgegenstehende Macht selbst sich empörte und der Unglaube der Brutalität daraus hervorging, oder sey es, daß die seit dem zwölften Jahrhundert aufblühende weltliche Bildung, insbesondere die spekulative Richtung, dem Glauben feindlich sich entgegenstellte. Dazu kamen die Einflüsse von außen, wodurch eine solche Reaction hervorgerufen oder befördert wurde, der Einfluß arabischer Philosophie von Spanien her, des Verkehrs mit den in den christlichen Ländern viel ver-

1) Lib. II. ep. 235.

2) C. XIV.: Prohibemus, ne libros veteris testamenti aut novi laïci permittantur habere, nisi forte psalterium vel breviarium pro divinis officiis aut horas beatae Mariae aliquis ex devotione habere velit. Sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos, arctissime inhibemus.

breiteten Juden. Der Kaiser Friedrich II. und der König Johann ohne Land von England sind in dieser Hinsicht nicht bloß als vereinzelte Erscheinungen zu betrachten, sondern Zeichen von solchen feindlich gegen das religiöse Princip der Zeit auftretenden Richtungen, welche auch in andern Formen sich wiederholen. So finden wir am Ende des elften Jahrhunderts einen Grafen, Johann von Soissons, der in rohem Uebermuthe die Macht der Geistlichkeit bekämpfte, Juden und Häretiker begünstigte, von den Juden die Waffen zur Bestreitung der christlichen Glaubenslehren entlehnte, mit ihnen über dieselben spottete und doch, sey es aus Heuchelei und äußerlichen Rücksichten, oder in augenblicklichen Anwandlungen des in dem Geiste der Zeit so übermächtigen religiösen Gefühls, die Kirchen besuchte und an den Handlungen des Cultus Theil nahm. Am Weihnachts- und Osterfeste — sagt der Abt Guibert von Nogent sous Coucy — erschien er in der Kirche so demüthig, daß man ihn kaum für einen Ungläubigen hätte halten sollen — und doch scheute er sich nicht, Alles, was von Christi Leiden und Auferstehung verkündigt wurde, für eine Fabel zu erklären [1]). Der Abt Guibert, der von diesem Manne viel zu leiden hatte, äußerte sein Befremden darüber, daß Der, welcher einen Christen sich nenne, welcher, obgleich elend und lau, doch zuweilen die Kirchen besuche, zuweilen die Altäre und Priester ehre, an der Communion der Gläubigen und an der Beichte Theil nehme, das Crucifix anbete und zuweilen auch sich zwinge Almosen zu geben, ein Solcher Lästerungen ausspreche, welche selbst die Juden öffentlich auszusprechen nicht wagten. Eine Jüdin, mit welcher der Abt Guibert über ihn sprach, nannte es einen Wahnsinn, daß er vor dem Bilde des Heilandes niederfalle und dann, wenn er von demselben hinweggegangen, ihn lästere [2]). Dieser Abt verfaßte ein Buch zur Vertheidigung der Lehre von der Menschwerdung Gottes gegen die von den Juden entlehnten und durch diesen Grafen verbreiteten Einwendungen. — Als im Jahre 1196 der fromme Bischof Moritz von Paris, der als Wohlthäter der Armen und Waisen bekannt war, starb, wollte er seinen vesten Glauben an eine künftige Auferstehung bezeugen und durch sein Beispiel viele unter den Gebildeten, von denen er gehört, daß sie diese Lehre in Zweifel zogen, in ihrem Glauben bevestigen [3]).

---

1) De vita sua lib. III. c. XV.

2) Tractat. de incarnatione contra Judaeos c. I.

3) Quia resurrectionem corporum, de qua multos peritos tempore suo haesitantes audierat, firmissime credebat, cupiens illos ab incredulitate sua etiam moriens revocare. S. Rigord. de gestis Philippi bei diesem Jahre, S. 40.

Deshalb hinterließ er den Seinigen den Auftrag, daß, wenn man seinen Leichnam auf seinem Sterbebette zur Schau ausgestellt hätte, auf seine Brust ein diese Worte enthaltender Zettel gelegt werden sollte: „Ich glaube, daß mein Erlöser lebt und daß ich am jüngsten Tage auferstehen und in meinem Leibe meinen Heiland sehen werde. Dieses Zeugniß meiner Hoffnung ist mir auf die Brust gelegt worden" [1]). Es sollte dies den an seinem Begräbnißtage sich versammelnden Gelehrten zum Zeugniß dienen. — Unter den inneren Kämpfen der Gläubigen werden auch die Kämpfe mit Verstandeszweifeln erwähnt; wir haben manche Beispiele davon schon in der Geschichte des Mönchsthums angeführt. Als im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts ein Jüngling lebhaften Geistes, Namens Rainer, der in den Dominikanerorden eingetreten war, sich in seinem Kloster zu Brügge eifrig mit dem Studium der scholastischen Theologie beschäftigte, was für und gegen das Christenthum gesagt werden konnte, verglich, stiegen mächtige Zweifel in seiner Seele auf. Er unterredete sich mit Juden, um zu prüfen, was diese von ihrem Standpunkte sagen könnten, und immer stärker wurden seine Zweifel. Da die Oberen dies bemerkten, hielten sie ihn von dem Umgange, in dem sein Zweifel Nahrung fand, zurück. Aber das Verbotene zog ihn desto mehr an; das Feuer, das man mit Gewalt dämpfen wollte, wurde desto heftiger [2]), und mitten in der Nacht entfloh er aus dem Kloster [3]). Er überwand nachher die Zweifel und wurde desto vester in seinem Glauben. Dem so innig frommen Könige Ludwig IX. waren solche Versuchungen nicht fremd. Er ermahnte Alle [4]), daß sie bei Zeiten darnach streben sollten, Vestigkeit im Glauben sich anzueignen, um in der letzten Stunde, wenn der Satan den Menschen zu Zweifeln zu verleiten suche, gerüstet zu seyn. „Man müsse es dahin bringen, sagte er — daß man zu dem Satan sagen könne: Gehe hinweg, du Feind der mensch-

---

1) Credo, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra resurrecturus sum et in carne mea videbo salvatorem meum, quem visurus sum ego et non alius et oculi mei conspecturi sunt. Reposita est haec spes mea in sinu meo.

2) Der Dominikaner und Weihbischof von Cambray, Thomas de Cantiprat, der dies in seinem bonum universale, oder seinem Buche de apibus l. II. c. X erzählt, sagt hierbei: quoniam arctatus ignis acrior consurgit.

3) Nach dem Berichte des Thomas Cantiprat wurde er durch eine Erscheinung der Maria beruhigt und in das Kloster zurückzukehren bewogen. Es kann hier wohl ein psychologischer Zusammenhang zum Grunde liegen, den wir aber aus den vereinzelt uns berichteten Thatsachen nicht zu ermitteln vermögen.

4) S. Joinville l. c. p. 177.

lichen Natur, du sollst mir meinen vesten Glauben nicht nehmen können; lieber wollte ich mir alle Glieder abhauen lassen, als diesem Glauben entsagen, darin will ich leben und sterben. Wer es so macht, — setzte er hinzu — wird den Feind mit seinen eigenen Waffen schlagen"[1]). Es war also die Meinung des frommen Königs, was auch von den an christlicher Erfahrung reichen Männern dieser Zeit in Beziehung auf alle versuchenden Gedanken gesagt wurde, daß man sich mit solchen, wenn sie unwillkührlich aufsteigen, nicht weiter einlassen, sondern sich desto mehr dem Glauben hingeben und in dessen Zuversicht sie verachten müsse. Zum Beleg führte der König den aus dem Munde eines der ausgezeichneten Theologen dieser Zeit, des Bischofs Wilhelm von Paris (oder von Auvergne), vernommenen Zug an. Zu diesem war ein angesehener Lehrer der Theologie gekommen, geistlichen Rath bei ihm zu suchen. Als er ihm die Sache erzählen sollte, begann er aber heftig zu weinen. Der Bischof sprach ihm Trost zu, indem er zu ihm sagte: „Verzweifelt nicht, denn es kann Keiner ein so großer Sünder seyn, daß Gott nicht mächtiger wäre, ihm seine Sünden zu vergeben." Als er ihm darauf seine die Lehre vom Abendmahle betreffenden Zweifel vorgetragen hatte, welche er als eine Versuchung des Satans betrachtete, fragte ihn der Bischof, ob er an diesen Zweifeln Gefallen finde, und da ihm der von diesen Zweifeln Geplagte nun erklärte, daß ihm sein Glaube kostbarer sey, als alle Güter der Welt und daß er sich lieber bei lebendigem Leibe ein Glied nach dem andern abhauen lassen wolle, als das Geringste verläugnen, legte ihm der Bischof Wilhelm diese Frage vor: „Wie, wenn unser König mit dem Könige von England in Krieg wäre und er hätte Jedem von uns Beiden ein Schloß zu vertheidigen anvertraut, euch ein an der Grenze gelegenes und den größten Gefahren ausgesetztes, mir ein mitten im Lande befindliches, wem würde er am meisten Dank wissen?" Und da der Theolog antworten mußte: „Dem Ersteren," erwiderte der Bischof: „Mein von keinen Zweifeln beunruhigtes Gemüth ist mit jenem zweiten Schlosse, eure Seele, die unter so vielen Anfechtungen dem Glauben treu bleibt, mit dem ersten zu vergleichen. Gewiß gilt also euer Zustand in den Augen Gottes mehr, als der meinige und vertraut nur auf ihn, seyd gewiß, daß, wo es Noth thut, er euch helfen wird."

Es gab einen todten Glauben des Weltsinnes, der eine fremde Form nur als etwas Ueberliefertes angenommen hatte

---

1) Qui ainsi le fait, il vainqt l'ennemy du baton, dont l'ennemy le vouloit occire.

und den bloß die Gleichgültigkeit gegen den Inhalt des Glaubens nicht zum Zweifeln kommen ließ, so daß daher von einem solchen Standpunkte aus mit dem erwachenden Interesse auch der Zweifel hervortreten mußte und einen nothwendigen Uebergangspunkt zum wahrhaften Glauben bilden konnte. Eine solche Richtung bezeichnet der tiefsinnige Beobachter des inneren Geisteslebens, Hugo a Sancto Victore, wenn er [1]) eine Gattung von Menschen charakterisirt, deren Glauben nur darin besteht, dem Glauben nicht zu widersprechen, welche vielmehr nach der Gewohnheit eines unter dem Scheine des Christenthums sich bewegenden Lebens, als nach der Kraft des Glaubens, Gläubige genannt würden [2]); „denn immer nur auf das Vergängliche gerichtet, erheben sie die Seele nie dazu, an das Zukünftige zu denken, und obgleich sie mit den übrigen Gläubigen an den Sakramenten des christlichen Glaubens Theil nehmen, beachten sie doch gar nicht, warum der Mensch ein Christ, oder was die Hoffnung der zukünftigen Güter bei dem Christen ist. Obgleich Solche dem Namen nach Gläubige heißen, sind sie doch der Sache und Wahrheit nach vom Glauben fern [3])." Oder wie er an einer andern Stelle [4]) sagt: „Solche, welche so leben, wie sie geboren sind, würden, wenn sie anderswo geboren wären, keine Gläubige seyn [5])." Und bei diesen betrachtet er es als die erste Heimsuchung der göttlichen Gnade, „daß sie angeregt werden, sich selbst zu betrachten, warum der Mensch geboren worden, ob auf dieses Leben ein anderes folge, ob es Belohnungen für die Frommen und Strafen für die Sünder gebe." So läßt er erst aus dem Zweifel, durch den ihr Gewissen bei Betrachtung der Ungewißheit des menschlichen Lebens mit Schrecken erfüllt wird, das Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit bei ihnen hervorgehen. — Der Abt Peter von Clüny hörte, daß Manche, — wie er zu vermuthen Ursache hatte, Mönche seiner Umgebung — Zweifel darüber geäußert hatten, daß Christus in den Evangelien sich nirgends selbst Gott nenne; sie hatten deshalb diese sorgfältig durchforscht und konnten zu keiner Befriedigung darüber gelangen. Der Abt Peter verlangte nicht ihre Namen zu wissen, er erlaubte sich keine Consequenzmachereien aus den von ihnen geäußerten Bedenken. Er setzte voraus, daß sie

1) De sacramentis fidei P. X lib. I. c. IV. Ed. Venet. 1588. T. II. f. 257.

2) Quibus credere est solum fidei non contradicere, qui consuetudine vivendi magis quam virtute credendi fideles nominantur.

3) Re et veritate longe sunt a fide.

4) Miscellan. lib. I. Tit. XVIII. f. 47.

5) Qui ita vivunt, ut nati sunt, qui si in alio nati essent, fideles non essent.

nicht an ihrem Glauben irre geworden wären, sondern nur nach Wahrheit forschten und Belehrung suchten. Damit aber aus diesen Bedenken nicht Zweifel an der Lehre von der Gottheit Christi selbst hervorgehen sollten, verfaßte er eine Schrift, in welcher er zu beweisen suchte, daß Christus selbst durch die Art, wie er von sich gesprochen, seine Gottheit bezeugt habe.

Das lebendige, aber den Trübungen durch die Einmischung roher Sinnlichkeit sehr ausgesetzte, religiöse Gefühl der Menge ließ sich leicht zu schwärmerischen Uebertreibungen fortreißen und wenngleich es, wie wir gesehen haben, an bedeutenden Stimmen, die zur geistigen Auffassung der göttlichen Dinge hinwiesen und vor allem Schwärmerischen und Abergläubigen warnten, nicht gebrach, so waren doch der Männer dieses Geistes zu Wenige, um auf die Massen genug einwürken zu können, und die größere Zahl untüchtiger oder schlechtgesinnter Geistlichen und Mönche beförderte durch ihren Einfluß vielmehr, was sie abwehren sollte. Daher das Umsichgreifen so mancher Auswüchse der Schwärmerei und des Aberglaubens, wie dies bei der Heiligenverehrung sich zeigt.

Männer, welche durch ihren Lebenswandel, ihre Handlungen und ihre Worte auf das religiöse Gefühl des Volkes einen gewaltigen Eindruck gemacht, wurden leicht Gegenstände excentrischer Verehrung und sie selbst mußten alle Mühe anwenden, um derselben Grenzen zu setzen, sie nicht bis zur Abgötterei sich steigern zu lassen. An dem Grabe eines solchen versammelten sich bald große Schaaren zum Gebete; die erhöhte Andacht, die erregte Einbildungskraft konnte große Würkungen auf Seele und Leib hervorbringen, die übertreibende Sage kam hinzu und so konnten leicht Erzählungen von Wunderheilungen, welche auf solchen Gräbern verrichtet würden, um sich greifen und eine immer größere Menge der Andächtigen, Neugierigen und Hülfesuchenden wurde dadurch herbeigezogen. Während die Einen, von dieser Begeisterung für das Andenken des verstorbenen Heiligen mit ergriffen, solche Bewegungen unter dem Volke begünstigten, glaubten manche besonnene Bischöfe und Aebte Vorkehrungen anwenden zu müssen, damit nicht Schwärmerei oder Täuschung diesen Aufregungen des religiösen Gefühls sich anschlössen, wodurch sie aber leicht dem Rufe ihrer eigenen Frömmigkeit schaden konnten [1]); die Versuche,

---

1) Nach dem Tode des Abtes Walther von Melros in Schottland (J. 1160) erließ dessen Nachfolger, der Abt Wilhelm, ein Verbot gegen das Hinzuströmen der Kranken zu dessen Grabe; aber er zog sich dadurch den Vorwurf des Neides oder der Anmaßung zu, als ob er es wage, der göttlichen Gnade Grenzen zu setzen. Der Verfasser der Lebensbeschreibung jenes Abtes sagt: Videtur pluribus hujusmodi prohibitionem praesumptuo-

durch äußerliche Maaßregeln eine solche Aufregung mit Gewalt zu unterdrücken, führten auch leicht, statt ihren Zweck zu erreichen, die entgegengesetzten Folgen herbei. Manche Gräber wurden durch Gerüchte, von denen man keinen Grund nachweisen konnte, in den Ruf von Wunderheilungen, welche daselbst verrichtet würden, gesetzt und so konnten manche Verstorbene eine ganz unverdiente Verehrung als Heilige erlangen. Unwissenheit, Leichtgläubigkeit, Täuschung konnte dazu beitragen, die Zahl der Heiligen zu vermehren. Als Lanfrank Erzbischof von Canterbury wurde, befremdete es ihn, daß in England Manche als Heilige verehrt wurden, in Hinsicht derer man keine Rechenschaft davon geben konnte, wodurch sie diese Verehrung verdient hätten. Zu diesen gehörte insbesondere der im J. 1012 von den Normannen getödtete Erzbischof Elfeg von Canterbury, der als Heiliger und Märtyrer verehrt wurde. Lanfrank glaubte ihn nicht als Märtyrer betrachten zu können, denn er war nicht für das Bekenntniß des christlichen Glaubens gestorben, sondern deshalb getödtet worden, weil er als Gefangener der Normannen die für seine Loskaufung verlangte Summe nicht entrichten wollte. Da er dem Anselm, der ihn in England besuchte, dies vortrug, suchte dieser zu zeigen, daß jener Erzbischof allerdings als Märtyrer betrachtet zu werden verdiene; „denn wer lieber sterben wolle, als durch eine geringere Sünde Gott beleidigen, würde gewiß noch viel weniger Bedenken tragen, sein Leben zu opfern, um nicht durch eine schwerere Sünde Gott zu erzürnen. So würde gewiß jener Elfeg, der lieber sterben wollte, als auf Kosten seiner Gemeinde sein Leben loskaufen, sich nicht gescheut haben zu sterben, um Christus nicht verläugnen zu müssen. Und was heißt auch: für die Gerechtigkeit oder die Wahrheit sterben, anders, als für Christus sterben, der die Wahrheit und Gerechtigkeit ist[1]." Anselm mußte sich aber nachher selbst gegen eine solche nicht gehörig motivirte Heiligenverehrung erklären[2]). Wie leicht der Ruf als Heiliger bei dem Volke zu erlangen war, erhellt aus einem von dem Abte Guibert angeführten Beispiele. Schon dies reichte unter dem Landvolke in Frankreich dazu hin, daß der Knappe

---

sam nimis esse, ut homo luteo tabernaculo circumdatus misericordiae fontem audeat obstruere, et gloria coelesti clarificatum mundoque miraculis manifestatum sub cespite silentii praesumat obruere. Mens. August. T. I. f. 274.

1) S. die Lebensgeschichte des Lanfrank von seinem Schüler Milo-Crispin in den Actis Sanctorum Ord. Benedicti von Mabillon, §. 37. Saec. VI. P. II. f. 654.

2) Er drohte einer Aebtissin, welche eine solche begünstigte, mit der Suspension. S. seinen Brief l. IV. ep. 10.

eines Ritters am Charfreitage gestorben war. Die nach Neuem begierigen Landleute brachten Geschenke und Wachskerzen zu seinem Grabe, es wurde ein Haus auf demselben errichtet und von weit her strömten wallfahrende Bauern herbei. Wundergerüchte wurden verbreitet und viel Betrug mischte sich ein. Habsucht, welche die Leichtgläubigkeit des Volkes benutzte, bewog Leute sich krank zu stellen, um dem vorgeblichen Heiligen ihre Genesung zu verdanken [1]). Der Abt des Klosters, zu dessen Gebiete der Ort, wo dies geschah, gehörte, war pflichtvergessen genug, des Gewinnes wegen diese Täuschungen zu begünstigen [2]). — Unwürdige Mönche trieben mit erdichteten Reliquien, in deren Anpreisung sie keine Lügen sparten, eine einträgliche Marktschreierei [3]). Es wurden Prozessionen mit Reliquien angestellt, um Geld für die Wiederaufbauung einer Kirche zu sammeln, und der Geistliche, der auf marktschreierische Weise sie anpries, scheute sich nicht in einer Kapsel das Brodt vorzuzeigen, welches der Herr selbst mit seinen eigenen Zähnen gekaut habe, — Jeder Ort wollte gern seine Schutzheiligen haben. So entstanden unter dem Volke falsche Sagen von Heiligen, die Geistlichkeit ließ dies geschehen und so gewannen solche Legenden, von Mund zu Mund verbreitet, immer mehr Glauben, unter dem Volke galt als ein Feind der Frömmigkeit, wer dawider aufzutreten wagte, und ein Solcher reizte die Wuth des Volkes gegen sich [4]). Gegen diese Mißbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung schrieb der Abt Guibert von Nogent sous Coucy sein Werk de pignoribus sanctorum in vier Büchern. Er nannte es eine schwere Sünde, daß man Gott durch Lügen verherrlichen wolle. Er beschuldigt Diejenigen, welche Wundermärchen verbreiteten, daß sie Gott zum Lügner machten [5]). Er fand eine Quelle der Mißbräuche und sah etwas Unnatürliches darin, daß man die Leiber der Heiligen der Erde, in der sie

---

1) Der Abt Guibert de pignoribus sanctorum lib. I. c. II. §. 5: In profani vulgi avaris pectoribus capi potuerunt fictitiae surditates, affectatae vesaniae, digiti studio reciprocati ad volam, vestigia contorta sub clunibus.

2) Wie Guibert sagt: Munerum comportatorum blandiente frequentia infecta miracula fieri supportabat.

3) Das angeführte Buch l. c. §. 6.

4) Guibert lib. I. c. III. §. 1. Nachdem er von den bewährten alten Heiligen gesprochen, fügt er hinzu: Cum enim alii alios summos conspicerent habere patronos, voluerunt et ipsi quales potuerunt facere suos. Tacente clero anus et muliercularum vilium greges talium patronorum commentatas historias post insubulos et litiatoria cantitant, et si quis earum dicta refellat, pro defensione ipsorum non modo convitiis, sed telorum radiis instant.

5) Lib. I. c. II. §. 5: Qui Deo quod nequidem cogitavit adscribit, quantum in se est, Deum mentiri cogit.

ruhen sollten, entzog und einzelne Glieder derselben in prächtigen Einfassungen herumtrug [1]). Er erklärt es für unanständig, daß der Leib des Jüngers mehr als der Leib des Meisters sollte geehrt werden, daß, da Christus unter einem Steine begraben worden, die Glieder der Jünger ihren irdischen Ursprung verläugnen, in Gold, Silber, Edelsteinen, kostbarer Seide sollten eingefaßt werden [2]). Er erklärt sich insbesondere gegen das Herumtragen der sogenannten Reliquien vom Leibe Christi. Nur durch die geistige Gemeinschaft solle man sich jetzt zu Christus erheben. Christus theile sich unter dem Bilde des Brodtes und Weines im Abendmahle mit, damit die Gläubigen vom Sinnlichen abgezogen werden sollten. Er beruft sich auf Christi Worte an die Jünger (Joh. 16, 7), daß der heilige Geist nicht zu ihnen kommen werde, wenn nicht seine sinnliche Gegenwart vor ihren Augen hinweggenommen wäre. „Diejenigen, welche solche Reliquien zeigen wollten, — sagt er — beeinträchtigten dieses Wort der Wahrheit. Denn was sagt Christus? Der heilige Geist kommt nicht, wenn nicht seine leibliche Gegenwart den Menschen entzogen worden; denn wenn nicht der Blick von allem Leiblichen abgezogen worden, erhebt sich die Seele nicht zum Glauben der Betrachtung. Zur Uebung unsres Glaubens wollte uns der Herr von seinem eigentlichen Leibe zu dem mystischen hinleiten, und so sollten wir stufenweise zur geistigen Betrachtung des göttlichen Wesens uns emporschwingen [3]).“

Besonders erhielt die Richtung der Andacht zu der Maria, in der man die Mutter des Heilandes und das Ideal des jungfräulichen Lebens verehrte, einen immer höheren Schwung, und immer größere Uebertreibungen gingen daraus hervor. Schon längst war die Meinung verbreitet, daß sie aus der Zahl der mit Sünde behafteten Menschen ausgenommen werden müsse, daß sie durch eine besondere Gnadenwürkung vor aller Sünde bewahrt worden. Nun wurden aber Manche durch dasselbe Princip noch weiter zu der Behauptung hingetrieben, daß Maria frei von aller Erbsünde erzeugt worden. Daher begannen schon Manche dieser

---

1) Cap. IV. §. 1.: Certe si sanctorum corpora sua juxta naturae debitum loca, i. e. sepulcra servassent, hujusmodi errores vacassent.

2) Ut discipulus praeponatur magistro? Ille lapidi intrudatur, hic auro claudatur? Ille nec plene sindone subtili involvatur, hic palliis aut sericis aurove textili succingatur?

3) Lib. II. c. VI. §. 4: Nisi, quicquid corporeum ipsius est, a memoria abrogetur, ad contemplandi animus fidem nullatenus sublevatur. Ad exercitationem fidei nostrae, a principali corpore ad mysticum Dominus noster nos voluit traducere, et exinde quasi quibusdam gradibus ad divinae subtilitatis intelligentiam erudire.

Verherrlichung der Maria ein besonderes Fest zu weihen, das Fest ihrer unbefleckten Empfängniß. Aber bedeutende Stimmen sprachen sich gegen eine solche Neuerung und die dabei zum Grunde liegende dogmatische Ansicht aus. Als Kanoniker der Kirche zu Lyon ein solches Fest eingeführt hatten, erklärte sich Bernhard von Clairvaux nachdrücklich dagegen [1]). „Nach demselben Princip — schrieb er ihnen — würde man auch die Empfängniß ihrer Voreltern in hinaufsteigender Linie für eine heilige erklären müssen, weil sie sonst nicht auf eine würdige Weise von ihnen abstammen könnte und es würden unzählige Feste werden [2]). Eine solche häufige Festfeier gehöre aber erst in das himmlische Vaterland, passe nicht für ein Leben, fern von der Heimath, wie dieses hienieden. Man solle der Maria das nicht beilegen, was nur dem Einen zukomme, der Alle heiligen und, der selbst frei von Sünde, Alle von Sünden reinigen sollte. Außer ihm müßten alle von Adam Abstammenden von sich sagen, was Einer in Aller Namen sage (Ps. 50, 6): ich bin in Sünden erzeugt worden." Der Streit über das Fest der unbefleckten Empfängniß der Maria und das damit zusammenhangende Dogma verbreitete sich auch durch England und Deutschland. Mönche waren es, welche dafür, aber auch dagegen stritten. Potho, Mönch und Priester im Kloster Prüm im Trierschen, der nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts ein Werk über den Zustand des Hauses Gottes schrieb [3]), bekämpfte unter manchen von Mönchen eingeführten Neuerungen auch dies Fest, als die abgeschmackteste [4]). Von dem fortdauernden Streite über diesen Gegenstand zeugen die darüber in den letzten Zeiten des zwölften Jahrhunderts zwischen dem Abte de la Celle, nachher Bischof von Chartres, und einem englischen Mönche, Nikolaus, gewechselten Briefe. Jener behauptete, wie Bernhard, daß Maria mit dem Zunder der Sünde, der vernunftwiderstreitenden Lust geboren, daß sie aber durch die Macht der Gnade gegen alle versuchenden Reize verwahrt worden sey, bis sie endlich nach der Geburt Christi die gänzliche Befreiung von derselben erlangt habe [5]). Er sprach

---

1) Ep. 173.

2) De avis et proavis id ipsum posset pro simili causa quilibet flagitare et sic tenderetur in infinitum et festorum non esset numerus.

3) In der Bibl. patr. Lugd. T. XXI.

4) Quod magis absurdum videtur, am Ende des dritten Buches.

5) Lib. VI. ep. 23: Quod saeva libidinis incentiva Deo praeoperante nunquam senserit vel ad modicum. Caetera vero impedimenta humanae fragilitatis, quae naturali origine de natura procedunt, ante divinam conceptionem sentire potuit, sed nullatenus consensit, Praeveniente siquidem gratia fomes peccati, anhelando

gegen die Träumereien der Engländer [1]). Der Mönch Nikolaus aber sah in dem, was der Abt de la Celle von dem bei der Maria bis zur Empfängniß noch fortdauernden Kampfe gesagt hatte, eine Beeinträchtigung ihrer Würde, als deren Vertheidiger er auftreten zu müssen glaubte. Wenngleich er Bernhard als Heiligen verehrte, meinte er doch, daß derselbe wie andere heilige Männer in einem solchen einzelnen Gegenstande geirrt haben könne. Er berief sich, dies zu bezeugen, auf die Legende von einer Erscheinung Bernhards nach seinem Tode [2]). — So wurden damals zuweilen solche oft sehr leicht zu erklärende Visionen als göttliche Zeugnisse für die Wahrheit geltend gemacht, wie der Dominikanergeneral Humbert de Romanis in seinem oben angeführten Werke [3]) gegen Diejenigen sprach, welche, statt Aussprüche der Bibel und der Kirchenlehrer anzuführen, auf unsichere Träume und Visionen sich beriefen, um Neuerungen dadurch zu vertheidigen, denen er den Ausspruch des Propheten Hosea Kap. 13 entgegenhielt [4]). — So erklärte auch Peter de la Celle [5]) in diesem besonderen Falle: „Ich glaube in Hinsicht ihrer dem Evangelium, nicht den Träumen, und wenn ich irgendwie nicht der rechten Meinung bin, wird auch das Gott, wann und wie er will, offenbaren" [6]). Der Mönch Nikolaus berief sich auf eine fortschreitende Entwickelung der Kirche, welche auch Neues für das Bedürfniß der Andacht vestsetzen könne [7]). Der Abt de la Celle

---

supremum spiritum duxit, bis dieser fomes durch die Würkung des heiligen Geistes bei der Empfängniß Christi ganz ertödtet worden.

1) Nec indignetur Anglia levitas, si ea solidior sit Gallica maturitas. — Certe expertus sum, somniatores plus esse Anglicos quam Gallos.

2) S. dessen Brief l. IX. ep. 9: In Claravallensi collegio quidam conversus bene religiosus in visu noctis vidit Abbatem Bernardum niveis indutum vestibus quasi ad mamillam pectoris furvam habere maculam. Und als er gefragt worden: woher? antwortete er: quia de Dominae nostrae conceptione scripsi non scribenda, signum purgationis meae maculam in pectore porto. Die Vision wurde niedergeschrieben, auf dem Generalkapitel die Schrift vorgelegt, aber verbrannt, maluitque Abbatum universitas virginis periclitari gloriam S. Bernardi opinione.

3) De eruditione praedicatorum lib. II. in dem Abschnitte von den Concilien.

4) Alii sunt, qui innitentes quibusdam visionibus et somniis incertis intendunt propter illa aliquid ordinare, cum tamen sensus et intentio sanctorum ac tantorum virum sint hujusmodi phantasiis omnino praeponenda.

5) Lib. IX. ep. 10.

6) Evangelio non somniis de illa credo, et si aliter sapio, et hoc ipsum revelabit Deus, quando voluerit et quomodo voluerit.

7) Nonne eodem spiritu potantur moderni, quo et antiqui? Non erat ab initio nativitas virginis in ecclesia solennis, sed crescente

behauptete aber, daß eine solche neue Bestimmung auf gesetzmäßige Weise von der römischen Kirche und von einem allgemeinen Concil ausgehen müsse. Er erklärte sich gegen die neuernde Willkühr Einzelner. Dieser Streit dauerte im dreizehnten Jahrhunderte fort und zog sich in die folgende Periode hinein. Die Gegner jener übertriebenen Marienverehrung gewannen eine sehr bedeutende Stimme für sich, da ein Thomas von Aquino als Gegner jener Annahme auftrat, indem er derselben den Grund entgegenhielt, daß dadurch die Christo allein gebührende Ehre beeinträchtigt werden würde, da er als der Heiland Aller, dessen Alle, um von der Erbsünde befreit zu werden, bedürften, anerkannt werden müsse [1]). Wie er wohl einsah, daß man aus der heiligen Schrift nichts über Empfängniß und Geburt der Maria anführen könne, meint er, daß nur Gründe der Vernunft und Analogie den Ausschlag hier geben könnten. Daraus nun sey zu schließen, daß, wie die Maria als Mutter Christi größerer Gnade als irgend ein andrer Mensch gewürdigt sey, und einem Jeremias, Johannes dem Täufer das besondere Privilegium einer Heiligung von der Geburt an zu Theil geworden, ein Gleiches auch ihr beigelegt werden müsse. Daher sey, wenngleich die Erbsünde als Anlage bei ihr vorhanden war [2]), diese doch durch die vor der Geburt ihr mitgetheilte Gnade und durch die nachher ihr ganzes Leben begleitende göttliche Leitung so gebunden worden, daß keine der Vernunft widerstreitende Regung daraus hervorgehen konnte. So sey das potenziell bei ihr Vorhandene doch immer von aller Würkung zurückgehalten worden, und darauf sey nach der Empfängniß Christi ihre vollkommene Befreiung von aller Erbsünde auch der Potenz nach gefolgt, welche Befreiung von ihrem Sohne, als dem allgemeinen Erlöser, auf sie selbst übergegangen [3]). — Solcher Zurückhaltung, wie der besonnene, die Aussprüche der heiligen Schrift mehr berücksichtigende Thomas von Aquino, war Raymund Lull in dem kühnen Fluge seiner Phantasie und Spekulation nicht fähig. Zu der nothwendigen Vorbereitung dafür, daß Maria das Organ für die Menschwerdung des Sohnes Gottes werden konnte, rechnete er, daß sie nicht allein von aller würklichen Sünde, sondern auch von aller Erbsünde befreit worden; denn Gott und

---

fidelium devotione addita est praeclaris ecclesiae solennitatibus. Quare igitur non similiter et diem conceptionis obtineat sedulitas Christianae devotionis?

1) Hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator.

2) Der fomes peccati.

3) Credendum est, quod ex prole redundaverit in matrem totaliter formite subtracto.

Sünde könnten nicht in einem Subjekt zusammenkommen [1]). Der heilige Geist habe so auf sie eingewürkt, durch ihre Heiligung der Menschwerdung des Sohnes Gottes den Weg zu bereiten, wie die Sonne durch die Morgenröthe den Tag vorbereitet [2]).

Wie das Fest der unbefleckten Empfängniß der Maria von der eigenthümlichen Gestaltung der Andacht in den Klöstern zuerst ausging, war dies auch mit einem andern Feste, das nachher allgemeinere Aufnahme fand, der Fall. Es läßt sich erklären, daß die mystisch-contemplative Richtung des Mönchsgeistes ein solches Fest zuerst erzeugen konnte, welches sich durch den Mangel einer geschichtlich religiösen Beziehung von den sonstigen christlichen Festen durchaus unterschied, das Fest der Dreieinigkeit [3]). Doch wenn in dem christlichen Bewußtseyn etwas war, das sich gegen die Einführung eines Festes der unbefleckten Empfängniß der Maria sträubte, so konnte hingegen die Angemessenheit eines Trinitätsfestes als Endpunkt des ganzen Festcyklus im Jahre hier eine Anschließung finden, und der Widerstand gegen die Neuerung dadurch nach und nach überwunden werden. Es entsprach wohl dem Verhältnisse der Dreieinigkeitslehre zu dem Ganzen des christlichen Bewußtseyns, daß, wie diese Lehre die ganze vollständige Entwickelung desselben zur Voraussetzung hat und das christliche Gottesbewußtseyn zu seiner erschöpfenden Bezeichnung darin gelangt, daher ein sich darauf beziehendes Fest den Schlußpunkt des mit Christi Geburt beginnenden Festcyklus bilden sollte. Und wenn dies Fest zuerst von der Bedeutung, welche die Dreieinigkeitslehre für spekulative und mystische Theologie dieser Zeit gewonnen hatte, ausgegangen war, so erhielt diese Feier doch in dem kirchlichen Festcyklus eine Stellung, welche auf die ursprüngliche und wesentliche Bedeutung dieser Lehre aufmerksam zu machen geeignet war.

Wie die an den heidnischen December- und Januarsfesten üblichen Gebräuche und Lustbarkeiten, ohngeachtet aller Versuche zu ihrer Unterdrückung, unter den abendländischen und morgen-

---

1) Nisi beata virgo fuisset disposita, quod filius Dei de ipsa assumeret carnem, scilicet quod non esset corrupta nec in aliquo peccato sive actuali sive originali, filius Dei non potuisset ab ipsa assumere carnem, cum Deus et peccatum non possunt concordari in aliquo subjecto.

2) Sic praeparavit viam incarnationis per sanctificationem, sicut sol diem per auroram. In lib. II. sent. Quaest. 96. T. IV. opp. f. 84.

3) Der Mönch Potho von Prüm nennt am Ende des dritten Buches seines Werkes de statu domus Dei auch die Einführung dieses Festes unter den repentinis novitatibus in ecclesiasticis officiis, welche Neuerungen er aus der juvenilis levitas herleitet, durch die sich die vita monastica habe beflecken lassen.

ländischen Christen sich fortgepflanzt [1]) und der christlichen Festfeier in diesen Monaten, wie dem der heidnischen Januarsfeier gerade entgegengesetzten Feste der Beschneidung Christi [2]), sich angeschlossen hatten, so bildete sich daraus in manchen Gegenden allmählich eine possenhafte Travestirung der Kirchenämter und der kirchlichen Verrichtungen, welche einer sinnlichen Andacht zur Seite gehen konnte, wie in jenem festum fatuorum, follorum, hypodiaconorum, Mißbräuche, welche, obgleich man sie durch mancherlei Verordnungen zu bannen suchte, doch nachher weiter um sich griffen [3]).

Wir haben in den vorigen Perioden gesehen, wie es geschah, daß der zuerst auf eine so unbestimmte Weise angewandte Begriff der Sakramente, als heiliger Zeichen, auf eine gewisse Reihe von kirchlichen Handlungen beschränkt wurde, und schon hatte sich in dem Gebrauche der Kirche die Annahme einer hierher gehörigen heiligen Siebenzahl ausgebildet. Es brauchten nur manche andere heilige Zeichen, auf welche man auch noch diesen Namen anzuwenden pflegte [4]), davon ausgeschlossen und die Siebenzahl vester begrenzt zu werden. Das erfolgte in dieser Periode, in welcher durch die wissenschaftliche Theologie der Begriff des Sakraments genauer und schärfer bestimmt wurde. In dem Unterrichte, welchen der Bischof Otto von Bamberg den Neugetauften im J. 1124 ertheilte [5]), wird zuerst die bestimmte Zahl von sieben Sakramenten erwähnt. Er wollte den Neubekehrten, von denen er Abschied nahm, diese sieben Sakramente als das vom Herrn verliehene Unterpfand seiner Gemeinschaft mit der Kirche zurücklassen, damit sie unter den Mühen und Kämpfen des irdischen Lebens nicht ermatten sollten [6]). Die wissenschaftliche Theologie dieser Jahrhunderte suchte nun die innere Nothwendigkeit dieser bestimmten Zahl der Sakramente nachzuweisen. Man schrieb denselben eine zwiefache Würkung zu, die positive, für das Ganze der christ-

---

1) Dagegen der 62ste Canon des zweiten trullanischen Concils vom J. 691 gegen die Verlarvungen und komischen Aufzüge: *Μηδένα ἄνδρα γυναικείαν στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι ἢ γυναῖκα τοῖς ἀνδράσιν ἁρμόδιον· ἀλλὰ μήτε προσωπεῖα κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικὰ ὑποδύεσθαι.*

2) S. Bd. V. S. 170.

3) Wer über diese Sache mehr wissen will, vergleiche Gieseler's Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. II., Abth. II., S. 436 u. d. f. 2te Aufl.

4) Wie die Zwölfzahl bei Damiani. S. Bd. VI. S. 233.

5) S. Abth. I., S. 10.

6) Septem sacramenta ecclesiae, quasi septem significativa dona Spiritus sancti, quibus intendendo in laboribus et certamine hujus vitae non deficere. Canisii lect. antiq., et Basnage. T. III. P. II. f. 62. Freilich ist das chronologische Merkmal in Hinsicht der Erwähnung dieser Siebenzahl ungewiß, da wir die Genauigkeit des Berichts nicht verbürgen können.

lichen Gottesverehrung tüchtig zu machen und die negative, den Reactionen der Sünde entgegenzuwürken; es lag dabei die christliche Idee zu Grunde, daß das irdische Leben in allen seinen Beziehungen durch die Religion geweiht und geheiligt werden und daß das geistliche Leben, gleichwie jenes, seine eigenthümlichen Entwickelungsstufen haben sollte [1]). Die eigenthümliche Form des religiösen Geistes in diesen Zeiten wollte aber für Alles ein sinnliches Veranschaulichungsmittel und dieses konnte nicht bloßes Symbol seyn, sondern mußte sich zum Träger göttlicher Kräfte objektiviren. So zuerst die Geburt zum geistlichen Leben, welcher die Taufe entspricht, dann das Wachsthum zur Reife, die Confirmation, dann die Ernährung, zur Erhaltung des Lebens und der Kraft im Abendmahle. Dies würde hinreichen, wenn der Mensch nicht in seinem leiblichen und geistlichen Leben mannichfaltigen Mängeln und Störungen unterworfen wäre. Die Krankheiten erfordern angemessene Heilmittel. Auf die Wiederherstellung der Gesundheit bezieht sich die Buße, auf die Förderung der Reconvalescenz durch angemessene Diät und Leibesübung die unctio extrema. Ferner, da der Mensch in leiblicher und geistlicher Hinsicht einer Gemeinschaft angehört, mußte auch darauf die Würkung der Sakramente sich beziehen: so erhalten Ordination und Ehe ihren Platz.

Wir haben gesehen, wie das Bewußtseyn einer durch das Abendmahl vermittelten realen Gemeinschaft mit Christus in dem Alles verschlingenden supranaturalistischen Elemente dieser Zeit die Gestalt einer Brodtverwandlungslehre annehmen, und wie das Begründetseyn dieser Vorstellung in der ganzen Anschauungsweise dieser Jahrhunderte ihr den Sieg über die andern Geistesrichtungen angehörenden Auffassungen verschaffen mußte. So wurde diese Lehre auf dem lateranensischen Concil im J. 1215 für die Kirche vestgestellt [2]). Die einmal vestgehaltene Brodtverwandlungslehre mußte die Bestimmung, daß nach dem durch die Consecration hervorgebrachten Wunder die accidentia des Brodtes und Weines ohne das Subjekt zurückblieben, erzeugen, wie eine solche Bestimmung, wenngleich etwas sich selbst Widersprechendes aussagend, doch von diesem Standpunkte aus am meisten geeignet war, sowohl solche Ausdrücke eines rohen fleischlichen Materialismus, wie wir die Eiferer dem Berengar entgegensetzen sahen, als die phantastisch-doketische Vorstellung, daß Alles, was Sinnliches bei dem Abendmahle geschehe, nur etwas Scheinbares sey, zu

1) S. z. B. die Entwicklung des Thomas von Aquino.
2) **Transsubstantiatur panis in corpus Christi potestate divina.**

meiden. In der That ist in dieser Form und Weise, wie sich der religiösen Anschauung damals die Sache darstellte, nur objektivirt: für diese war alles Sinnliche nur Accidenz, das Wesenhafte war ihr nur der dadurch verhüllte Leib Christi. In dieser Anschauungsweise vollendete sich der ganze theokratisch-kirchliche Gesichtspunkt, die ganze mittelalterliche Auffassung des Christenthums. Das Wunder der Brodtverwandlung erschien als das sich immerfort wiederholende Wunder aller Wunder, der Akt der größten Selbsterniedrigung Gottes [1]). Es war Christus selbst, welcher der gläubigen Andacht unter dieser sinnlichen Hülle sich darstellte, und dieser durch die Anschauung der Christum nur verhüllenden Hostie angeregte lebendige Glaube konnte gewaltige Würkungen hervorbringen [2]). Hier zeigte sich die Erhabenheit des christlichen Priesterthums, welches dem Wunder aller Wunder stets zum Organ diente, durch welches so dieser Gipfelpunkt der Verbindung des Himmels und der Erde zu Stande kommen konnte. das, was das Ziel des ganzen Cultus war. Aber eben weil dieses Dogma den Mittel- und Gipfelpunkt der ganzen das christliche Bewußtseyn dieser Jahrhunderte beherrschenden Anschauungsweise bildet, lehnten sich gegen dasselbe die dem katholischen Standpunkte widerstreitenden Denkweisen besonders auf, wie es in den Angriffen auf die Kirchenlehre durch die Sekten und in den Zweifeln und Versuchungen, mit denen Geistliche zu kämpfen hatten, sich zu erkennen giebt [3]); und betrachten wir solche Erscheinungen in dem Zusammenhange dieser Zeit, so können wir wohl sagen, daß es für Manche, welche mit ihrem religiösen

---

1) Wie es zum Beispiel Raymund Lull in seiner glühenden Andacht ausspricht: Fuit unquam ullum mirabile vel ulla humilitas, quae cum ipso possit comparari, quod panis et vinum deveniant in tuam sanctam humanitatem, quae est unita cum deitate et quod tuum corpus adeo nobile se permittat manducari et tractari ab homine peccatori misero?

2) Wir wollen ein Beispiel anführen, wie der Erzbischof Wilhelm von Bourges, schon in Todeskämpfen liegend, da er die Hostie herannahen sieht, sich von seinem Sterbelager aufrafft und voll Ehrfurcht und begeisterten Glaubens mit kräftigem Schritt seinem Herrn entgegengeht, mit Thränen sich vor ihm niederwirft. Es wird in der Sprache dieser Zeit so erzählt: Ut autem Dominum creatores suum ad se venisse cognovit, illico resumptis viribus, de strato prosiliens, tanquam febris omnis abscessisset, non sine stupore circumstantium, maxime quod jam fere in supremo spiritu positus videretur, et vix aliquid liquoris posset in os admittere, concito gradu procedit, vires certe subministrante caritate flexisque genibus, totus lacrimis diffluens, illum adorat. S. die angeführte Lebensbeschreibung c. VIII. §. 29. Mens. Januar. T. I. f. 634.

3) Darauf bezog sich auch jener Zweifel, von dem ein Geistlicher, welcher dem Bischof Wilhelm von Paris seine Noth klagte, gequält wurde. S. oben S. 45.

Leben ganz diesem Standpunkte der Anschauung angehörten und welche in keiner andern Form das Christenthum aufzufassen fähig gewesen wären, in der That eine Versuchung war, in welcher ihr Glaube an das Uebernatürliche sich entweder bewähren, oder der Reaction einer alles Uebernatürliche verneinenden Verstandesrichtung unterliegen mußte. Bei Andern war es allerdings die Reaction einer freieren und reineren evangelischen Geistesrichtung und diese mußte bei den Einen der Uebermacht des herrschenden kirchlichen Geistes weichen, bei den Andern kam sie würklich zum Durchbruch.

Dies Letztere mochte der Fall seyn bei jenem Geistlichen, von welchem der heilige Bernhard in seiner Lebensbeschreibung des Erzbischofs Malachias von Armagh erzählt [1]). Es war ein Mann von bedeutenden Geistesgaben, welcher im Abendmahle nicht den wahren Leib Christi, sondern nur eine geistige Gemeinschaft mit Christus, wodurch der Mensch geheiligt werde, anerkennen wollte [2]). Nachdem der Erzbischof ihn durch Privatunterredungen von seinem Irrthume zu überführen vergeblich gesucht hatte, veranstaltete er eine Versammlung der Geistlichkeit, vor welcher der Bestreiter der Brodtverwandlungslehre erscheinen mußte. Es wurde hier mit ihm disputirt und das allgemeine Urtheil fiel gegen ihn aus. Er beharrte aber bei seiner Meinung, indem er behauptete, daß er nicht durch Gründe überwunden, sondern durch das Ansehn des Bischofs unterdrückt worden sey. Ihm könne keine Person so viel gelten, daß er die Wahrheit verlassen sollte. Es wird nun erzählt, daß er bald nachher durch eine tödtliche Krankheit die Versöhnung mit der Kirche zu suchen bewogen worden sey. Der darüber uns gegebene Bericht ist aber nicht genau genug, um daß wir das zum Grunde liegende Thatsächliche darnach bestimmen könnten. Abälard giebt zu erkennen, daß die Frage über das Abendmahl in seiner Zeit zu denen gehörte, worüber noch gestritten wurde [3]). Wir hören aus einem andern Berichte [4]), daß es im zwölften Jahrhundert noch Viele gab, welche den Berengar verdammten, ohne von dessen Lehre selbst so weit entfernt

---

1) Cap. 26.

2) Sacramentum et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem et non corporis veritatem.

3) Sed nec adhuc illam summam controversiam de sacramento altaris, utrum videlicet panis ille, qui videtur, figura tantum sit dominici corporis, an etiam veritas substantiae ipsius dominicae carnis, finem accepisse, certum est. Theol. Christian. l. IV. Martene et Durand. thesaur. anecdotor. T. V. f. 1315.

4) Des Bischofs Zacharias von Chrysopolis (Scutari) in seinem Commentar über die vier Evangelien l. IV. c. CLVI. Bibl. patr. Lugd. T. XIX. f. 916.

zu seyn. Sie meinten, daß man nach einer dem biblischen Sprachgebrauche angemessenen Metonymie, nach welcher der Name der Sache auf das, was sie darstelle, übertragen werde, das geweihte Brodt den Leib Christi nennen könne und sie gaben dem Berengar nur darin Unrecht, daß er, den Gegensatz mit der gewöhnlichen kirchlichen Vorstellung so unverhohlen aussprechend, Vielen ein Aergerniß dadurch gegeben habe [1]). Wie der freie Forschungsgeist der dialektischen Theologie manche Gegensätze hervorrief, scheinen auch Solche aufgetreten zu seyn, welche [2]) auf die Aussprüche der alten Kirchenlehrer, besonders des Augustinus, sich beriefen, um eine ähnliche Meinung, wie die Berengars, dadurch zu vertheidigen [3]). Und jener Mystiker selbst, der mit so großem Eifer und Nachdruck den Glauben an die wahre Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle vertheidigte, er wurde doch, indem er sagen wollte, daß das durch den heiligen Geist hier hervorgebrachte Wunder ein der sinnlichen Wahrnehmung verborgenes bleibe, an den sinnlichen Merkmalen nichts verändere, zu einer der Brodtverwandlungslehre widerstreitenden Behauptung hingetrieben: es sey die Art des heiligen Geistes nicht, die Natur zu vernichten, sondern zur Trägerin höherer Kräfte sie sich anzueignen, die vorhandene Substanz nicht aufzuheben, sondern sie zu etwas Höherem zu potenziren [4]). Wenn man einen solchen Grundsatz consequent auf diese Lehre anwandte, wurde man, wie auch Ruprecht dieser Vergleichung sich bedient, zu der älteren Annahme [5]) zurückgeführt, daß die Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit dem Brodt und Wein, ähnlich wie die Verbindung der beiden Naturen in Christo, zu denken sey, und unter den verschiedenen Ansichten, welche damals noch über die Abend-

1) Sunt nonnulli, imo forsan multi, sed vix notari possunt (sie können nicht wohl bemerkt werden, weil sie ihre eigentliche Meinung verborgen halten), qui cum damnato Berengario idem sentiunt, et tamen eundem cum ecclesia damnant. In hoc videlicet damnant eum, quia formam verborum ecclesiae abjiciens, nuditate sermonis scandalum movebat. Non sequebatur, ut dicunt, usum scripturarum, quae passim res significantes tanquam significatas appellant.

2) Ruprecht von Deutz sagt von ihnen: Quid dicemus magnis et magnificis parvulorum magistris, quibus interdum suavius redolet Platonis academia, quam haec vivifica Domini mensa? Commentar. in Joann. l. VI. T. II. f. 308. Ed. Paris. 1638.

3) Er sagt von ihnen: Ubi totius viribus intenti ad expugnandam veritatem dominici corporis et sanguinis magnorum sententias doctorum attulerint.

4) Spiritus sancti affectus non est, destruere vel corrumpere substantiam, quamcunque suos in usus assumit, sed substantiae bono permanenti quod erat, invisibiliter adjicere, quod non erat. Commentar. in Exod. l. II. c. X. T. I. f. 171.

5) S. Bd. III. S. 455 f.

mahlslehre vorgetragen wurden, trat auch würklich eine solche auf [1]).

Wie die Brodtverwandlungslehre aus dem die Geister beherrschenden einseitigen supranaturalistischen Elemente hervorgegangen war, so würkte sie auch wieder auf die Beförderung einer solchen Richtung zurück. Daher nun die Vergötterung der äußerlichen Zeichen, indem dieselben auch unabhängig von dem Ganzen der heiligen Handlung und von dem Zwecke, zu welchem diese dienen sollte, ein Gegenstand abergläubiger Verehrung wurden; was freilich nicht erst durch diese Lehrbestimmung hervorgerufen wurde, sondern in der Veräußerlichung des religiösen Gefühls, welche eine an dem sinnlichen Elemente haftende übernatürliche Kraft annehmen ließ, längst begründet war. Um die Lehre von der Brodtverwandlung consequent zu behaupten, dem Objektiven nichts zu vergeben, wurde angenommen, daß, so lange die den Sinnen wahrnehmbaren Merkmale des Brodtes und Weines vorhanden seyen, wie früher die Substanz von beidem unter denselben enthalten gewesen, nun der Leib Christi unter denselben verhüllt vorhanden sey [2]), und so wurde man hingetrieben zu der Folgerung, daß, wenn eine Maus oder ein Hund die geweihte Hostie zerkaue, darum doch die Substanz des Leibes Christi nicht aufhöre da zu seyn. Thomas von Aquino meinte, daß dies keineswegs der Würde des Leibes Christi zur Beeinträchtigung gereiche, da er ja auch ohne Nachtheil seiner Würde von den Sündern sich habe kreuzigen lassen, besonders da nicht der Leib Christi seinem eigenthümlichen Wesen nach, sondern nur in Beziehung auf diese äußerlichen Merkmale, unter denen er im Sakramente verhüllt sey, davon berührt werde [3]). Wir sehen hier das Extrem der realistischen Veräußerlichung, zu welchem das Interesse für die Festhaltung des Objektiven sich fortreißen lassen konnte. Und was von Thomas von Aquino mit feiner und vorsichtiger Dialektik entwickelt wurde, sprachen Andere in noch

---

1) Unter diesen verschiedenen Meinungen, welche der Scholasticus Alger von Lüttich in der Vorrede zu seinem zur Vertheidigung der Brodtverwandlungslehre geschriebenen Buche: De sacramento corporis et sanguinis Dominici, anführt, auch eine: In pane Christum quasi imparatum, sicut Deum in carne personaliter incarnatum. Bibl. patr. Lugd. T. XXI. f. 251.

2) Quod defertur corpus Christi, quousque species defertur.

3) Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suae dignitatis, praesertim, cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales, — non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat.

krasserer Form aus; doch lehnte sich das fromme Zartgefühl Mancher gegen eine Richtung auf, welche aus lauter Furcht vor dem subjektiven Elemente zur Entweihung des Heiligen hingetrieben wurde und bedeutende Stimmen erklärten sich gegen eine solche Folgerung. Dazu gehört selbst das Wort eines Papstes, Innocenz des III., der in seinem Werke de mysteriis missae Alles, was sich auf dieses Sakrament bezieht, ausführlich untersucht hat. Wir erkennen auch darin den für die höchste Kirchenleitung durchaus geeigneten Mann, der durch einen gewissen gesunden praktischen Sinn in der Behandlung des Dogmatischen, durch einen gewissen feinen Takt, der alles Anstößige ihn vermeiden läßt, sich auszeichnet. Auf die Frage [1]): was aus dem Leibe Christi werde, nachdem er gegessen worden, antwortet er: „Von der Art sind die Gedanken der Sterblichen, daß sie nicht ruhen wollen, zumal in den Dingen, nach welchen man gar nicht fragen sollte. Wenn die leibliche Gegenwart Christi zu suchen ist, so ist sie im Himmel zu suchen, wo er sitzet zur Rechten Gottes. Nur für eine gewisse Zeit hat er seine leibliche Gegenwart dargegeben, um zur geistigen einzuladen. So lange das Sakrament in der Hand gehalten und gegessen wird, ist Christus leiblich da bei dem, was gesehen, gefühlt, geschmeckt wird. Wo aber der leibliche Sinn nichts mehr wahrnimmt, muß die leibliche Gegenwart nicht weiter gesucht werden, sondern nur an die geistige müssen wir uns halten. Nachdem die Verwaltung des Sakraments vollendet worden, geht Christus von dem Munde in das Herz über. Er ist keine Speise des Leibes, sondern der Seele." Er setzt sodann hinzu: „Was das Verhältniß zu uns (unsere Wahrnehmung) betrifft, so behält er durchaus die Aehnlichkeit mit der vergänglichen Speise. Was aber ihn selbst betrifft, so verliert er die Wahrheit des (unwandelbaren) Leibes nicht. Das äußerlich Erscheinende (die species) wird zuweilen zernagt oder befleckt, aber den wahren Leib Christi kann Solches nicht treffen. Wenn aber gefragt wird, ob Christus räumlich vom Himmel herab oder zum Himmel hinauf steige, wenn er seine leibliche Gegenwart dargiebt oder entzieht, oder ob er auf andere Weise anfange oder aufhöre unter den Spezies des Sakraments da zu seyn, so antworte ich, daß wir in solchen Dingen nicht zu fürwitzig seyn müssen, damit wir uns nicht mehr anmaßen, als wir vermögen. Ich weiß nicht, wie Christus kommt, aber ich weiß auch nicht, wie er hinweggeht. Der weiß es, dem nichts verborgen ist." Um jener Folgerung, daß der Leib Christi von den Mäusen zer-

1) Lib. IV. c. XV.

nagt, durch Feuer verbrannt werden könne, zu entgehen, nahm er lieber zu einem zwiefachen Wunder seine Zuflucht, daß, wie die Substanz des Brodtes in den Leib Christi verwandelt worden, nachher an der Stelle desselben wieder die Substanz des Brodtes, von dem nur die Accidenzen übrig geblieben waren, neu erschaffen werde [1]). Für diese Auffassung erklärte sich auch Bonaventura, indem ihm dabei wohl vorschwebte, daß solche Dinge einem höheren Gebiete der Glaubensanschauung angehörten und nicht in diese verständig=sinnliche Betrachtungsweise herabgezogen werden sollten [2]). Von jener andern Auffassungsweise sagte er: „Soviel auch zum Beweise für diese Meinung gesagt werden möge, nie wird sie so bewiesen, daß fromme Ohren nicht einen Anstoß nehmen sollten" [3]). Er ließ lieber, um die Annahme, daß der Leib Christi im Abendmahle nur für den Gebrauch der Menschen da sey [4]), mit der Brodtverwandlungslehre zu vereinigen, mit dem Papste Innocenz III. jenes doppelte Wunder geschehen. Die Scheu vor solchen Folgerungen und das Mißfallen an den gezwungenen Auskunftsmitteln, wodurch man sich gegen dieselben verwahren wollte, konnte manchen Nachdenkenden veranlassen, die Voraussetzungen selbst, aus denen solche Folgerungen abgeleitet wurden, in Zweifel zu ziehen. Ein Magister der pariser Universität schrieb im J. 1264 an den Papst Clemens IV. einen Brief [5]), in welchem er jene wissenschaftliche Anstalt gegen die Beschuldigung, die von ihm selbst herrühren sollte, vertheidigte, daß in derselben die Meinung verbreitet werde: das Abendmahl verhalte sich zum Leibe Christi nicht anders, als wie das Symbol zu dem dadurch bezeichneten Gegenstande [6]). Eine solche Beschuldigung, gegen die sich die Universität zu vertheidigen Ursache hatte, mochte nun wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen seyn, wenn sie auch keine buchstäbliche Wahrheit enthielt. So erscheint unter den Mitgliedern dieser Universität am Ende des dreizehnten Jahrhunderts ein freisinniger, durch seine Disputirkunst bekannter Mann, der

---

1) Sicut miraculose substantia panis convertitur in corpus dominicum, cum incipit esse sub sacramento, sic quodammodo miraculose revertitur, cum ipsum ibi desinit esse, non quod illa panis substantia revertatur, quae transivit in carnem, sed quod ejus loco alius miraculose creatus.

2) Seine Worte: Caveat tamen quisque qualiter intelligit, quia in hoc secretum fidei latet.

3) Quantumcunque haec opinio muniatur, nunquam tamen adeo munitur, quando aures piae hoc abhorreant audire.

4) Quia Christus non est sub illo sacramento, nisi eatenus, quod ordinabile est ad usum humanum, scilicet ad manducationem.

5) S. Boulaei hist. univers. Parisiens. T. III. f. 374.

6) Esse sicutis signatum sub signo.

Dominikaner Johann von Paris[1]), welcher jenen Folgerungen ausweichen wollte, indem er[2]) jene, wie wir gesehen haben, im zwölften Jahrhundert noch nicht untergegangene Vorstellung wieder hervorrief, die Meinung, daß der Leib Christi, in seinem eigenthümlichen Wesen verharrend, sich mit der in ihrem eigenthümlichen Wesen verharrenden Substanz des Brodtes und Weines so verbinde, wie die göttliche Natur mit der menschlichen in Christo. Nach diesem Gesichtspunkte sollte nun auch eine gegenseitige Uebertragung der Prädikate, wie bei den beiden Naturen Christi, stattfinden und so sollten jene anstößigen Folgerungen vermieden werden können. Er meinte, da die Rechtgläubigkeit in diesem Dogma nur darin bestehe, die reelle und wahrhafte Gegenwart des Leibes Christi zu behaupten, so könne eine bestimmte Vorstellung über die Art, wie dies zu Stande komme, wenn noch eine andere neben derselben möglich sey, das Ansehn eines Glaubensartikels nicht erhalten. Er glaubte auch sagen zu können, daß die Einsetzungsworte mehr zur Begünstigung seiner Ansicht, als der entgegengesetzten dienten[3]). Er wollte die gewöhnliche Vorstellung nicht geradezu verdammen, nur gegen ihre alleinige Geltung sich auflehnen, indem er aber dem Ansehn des Papstes und der Kirche sich unterwarf. Doch wurde ihm im J. 1304 das Lesen und Disputiren untersagt. Er appellirte an den Papst, starb aber zu Rom, während die Sache daselbst verhandelt wurde.

Da man die Verwandlung des Brodtes und Weines in Leib und Blut Christi als das höchste und sich täglich wiederholende Wunder betrachtete, und dieser Gipfelpunkt des Wunderbaren und der Selbstmittheilung Gottes an die Menschen das religiöse Gefühl und die Phantasie besonders beschäftigte, so mußten wohl Visionen sich herausbilden und es konnten solche zur Stiftung eines dieser Richtung der Andacht sehr zusagenden Festes, welches dem Andenken an dieses bleibende Wunder geweiht war, Veranlassung geben, das festum corporis Domini, das Frohnleichnamsfest, das, nachdem es zuerst in dem Kirchensprengel von Lüttich entstanden seyn soll, im J. 1264 durch eine Bulle des Papstes Urban IV. angeordnet wurde; da derselbe aber bald darauf starb, drang diese Verordnung noch nicht durch und mußte von Clemens V. nachher im J. 1311 erneut werden.

---

1) Johannes pungens asinos, Pique d'âne, so genannt, weil er trägen Geistern mit seinem Disputiren keine Ruhe ließ.

2) Seine Determinatio von Peter Allix, London 1686, herausgegeben.

3) Quod ista opinio evidentius salvat veritatem hujus propositionis: hoc est corpus meum, et quod in altari sit corpus Christi, quam alia.

Es entsprach dieser Anschauungsweise, daß, wie man in den äußerlichen Zeichen den darunter verhüllten Christus gegenwärtig und unzertrennlich mit denselben verbunden sah, die ihm gebührende Verehrung auf jene übertragen wurde. So war es schon, ehe diese Anschauungsweise in der Brodtverwandlungslehre ihren Gipfelpunkt erreicht hatte, geschehen, daß bei dem Emporheben der geweihten Zeichen die Gemeinde niederzuknieen pflegte und überhaupt in denselben Christus selbst angebetet wurde, wie sich dies besonders im Orient, wo das Gefühl stärker sich auszudrücken, pflegte [1]), in manchen Spuren zu erkennen giebt. Es war dies ein nothwendiger Ausdruck jener Anschauungsweise, welche, nachdem sie in der Brodtverwandlungslehre ihren Gipfelpunkt erreicht hatte, noch mehr befördert werden mußte. Der päpstliche Legat, Kardinal Guido, den der Papst Innocenz III. nach Köln sandte, soll den wohl schon früher in Italien üblichen Gebrauch des Niederknieens vor der nach der Consecration emporgehobenen und vor der zu Kranken getragenen Hostie zuerst in jenen Gegenden Deutschlands eingeführt haben [2]), und der Papst Honorius III. machte dies durch eine im J. 1217 erlassene Constitution zu einem Gesetze für die ganze Kirche. Aus dieser Ehrfurcht vor dem Aeußerlichen im Abendmahle, der ängstlichen Scheu, von dem Blute Christi etwas zu vergießen, ging aber auch eine heilsame Veränderung hervor, welche schon von selbst durch das besser verstandene Verhältniß des Abendmahls zur Taufe hätte herbeigeführt werden können und gewiß darin ihre Begründung fand.

Wir haben in den früheren Perioden gesehen, wie mit der Kindertaufe zugleich die Kindercommunion sich verbreitete, indem man sich des Unterschiedes zwischen beiden Sakramenten nicht bewußt wurde und aus der falschen Deutung dessen, was Christus im sechsten Kapitel des johanneischen Evangeliums von dem Genießen seines Fleisches und Blutes sagt, den Schluß zog, daß ohne den Genuß des heiligen Abendmahls Keiner des ewigen Lebens theilhaft werden könne. In solchen Fällen pflegte man die Kinder, die noch nichts Vestes genießen konnten, nur von dem geweihten Weine etwas saugen zu lassen [3]). Da man nun aber fürchtete, daß auf diese Weise das Blut Christi entweiht werden könnte und da man die alte Gewohnheit doch nicht auf einmal

---

1) S. Bd. III. S. 456.
2) S. Caesar. Heisterbac. Dial. Dist. IX. c. LI.
3) S. Bd. I. S. 427. — Hugo a S. V. de caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis lib. I. c. XX.: Pueris recens natis idem sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt.

abzuschaffen wagte, geschah es, daß man, lieber mit einer bedeutungslosen Form sich begnügend, bloßen Wein den Kindern darreichte [1]). Dies erklärte Hugo a S. Victore mit Recht für etwas ganz Ueberflüssiges und wünschte es lieber ganz abgeschafft, wenn es, ohne daß man den Einfältigen Anstoß gäbe, geschehen könne [2]), und er meinte, daß man vielmehr, wenn von der Aufbewahrung des Blutes Christi oder der Darreichung desselben an die Kinder Gefahr zu befürchten sey, das Ganze unterlassen sollte, da doch die Kinder schon durch die Taufe dem Leibe Christi angehörten und dadurch der Theilnahme an allen durch die Gemeinschaft mit ihm vermittelten Gütern versichert seyen, wofür er einen Ausspruch des Augustinus, auf dessen Ansehn man sich für die Kindercommunion zu berufen pflegte, als Beleg anführte. Aus diesen Worten Hugo's erhellt, daß außer jener angeführten Besorgniß das Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen dem Sakramente der Taufe, als wodurch ein= für allemal die Einverleibung in die Gemeinschaft mit Christus und die Theilnahme an allen darin begründeten Gütern gesetzt worden, und dem Sakramente des Abendmahls, als welches sich auf die fortwährende b e w u ß t e selbstthätige Aneignung dieser Gemeinschaft bezieht, das Bewußtseyn eines solchen Unterschiedes zwischen beiden Sakramenten dazu beitrug, die Abschaffung der Kindercommunion zu befördern [3]). Schon im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts wurde die Kindercommunion als etwas durchaus Unstatthaftes betrachtet. Wie Regungen reinerer oder schwärmerischer Frömmigkeit [4]) bei Kindern zu den eigenthümlichen Merkmalen dieser Zeit gehören, so traf es sich, daß im J. 1220 zu Thoroult in Flandern ein Knabe, auf dessen kindliches Gemüth die Religion frühzeitig gewaltige Eindrücke gemacht hatte und der als ein Wunder kind=

---

1) L. c.: Ignorantia presbyterorum adhuc formam retinens, sed non rem, dat eis loco sanguinis viunm.

2) Quod penitus supervacuum arbitrares, si sine scandalo simplicium dimitti posset.

3) In dem fünften Canon des Concils zu Bordeaux (Concilium Burdegalense) vom J. 1255 wird schon vorausgesetzt, daß die Kinder unter die prohibiti communicare gehören, und es wird nur insbesondere verordnet, daß die Priester ihnen nicht an dem Osterfeste geweihte Hostien statt der Communion geben sollten. Nur gewöhnliches geweihtes Brodt (panis benedictus communis) — also noch ein Rest des alten Gebrauches — sollte ihnen gegeben werden. Harduin. Concil. T. VII. f. 471.

4) Wie im J. 1213 ein von einem Jünglinge erlassener Aufruf zu einer schwärmerischen Aufregung den Anstoß gab, welche eine ungeheure Schaar von Knaben zu einem Kreuzzuge zusammenführte, die sich durch kein Mittel der Güte und Strenge zurückhalten ließen; s. Thom. Cantiprateni bonum universale lib. II. c. III. §. 14, und Matth. Paris. hist. Angl. bei dem J. 1251, f. 710. Ed. London 1686.

licher Frömmigkeit betrachtet wurde, starb, ehe er das siebente Jahr vollendet hatte. Vor seinem Tode äußerte er ein großes Verlangen nach dem heiligen Abendmahle. Da man aber nach den damals bestehenden Kirchengesetzen [1]) dies nicht bewilligen zu können glaubte, sprach er, dem Tode entgegensehend, mit zum Himmel erhobenen Händen: „Du weißt, Herr Jesus Christus, daß mein größtes Verlangen ist, dich zu haben, ich habe dich verlangt und das Meinige gethan, und ich hoffe vertrauensvoll, daß ich zu deiner Anschauung gelangen werde."

Das, wodurch auf solche Weise eine der Idee des Abendmahls entsprechende Veränderung herbeigeführt wurde, würkte aber auch darauf ein, daß eine andere mit dieser Idee, wie der ursprünglichen Einsetzung, in Widerspruch stehende Neuerung um sich griff. In den früheren Jahrhunderten hielt man es für durchaus nothwendig, daß das heilige Abendmahl der Einsetzung gemäß vollständig in beiden Gestalten Allen ohne Unterschied dargereicht und von Allen so genossen wurde [2]). Nur freilich, wenn man, wie insbesondere in der nordafrikanischen Kirche, von dem geweihten Brodte etwas aufbewahrte, als ein Mittel, um die Gemeinschaft mit Christus immer zu erhalten und als übernatürliches Verwahrungsmittel gegen alles Böse, und wenn man zur Kindercommunion nur den Wein gebrauchte, liegt dabei schon die Meinung zu Grunde, daß im Nothfalle Eine Gestalt des Abendmahls die Stelle des Ganzen ersetzen könne. Nun veranlaßte besonders in England jene Scheu, von dem Blute Christi irgend etwas zu vergießen, im elften und zwölften Jahrhundert, daß man bei der Krankencommunion nur das in den consecrirten Wein eingetauchte Brodt darreichte. Und wie dies schon etwas der Einsetzung und dem Wesen des Sakraments in formeller und materieller Hinsicht Widersprechendes war [3]), machte es einen Uebergangspunkt dazu, daß man den Kranken nur die Eine Gestalt des geweihten Brodtes austheilte [4]). Dieselbe Besorgniß

---

1) Thomas Cantiprat redet, wie er dies berichtet lib. II. c. XXVIII. §. 7, von einem durch ein allgemeines Concil dagegen erlassenen Verbote, es ist mir aber kein solcher Canon eines allgemeinen Concils bekannt.

2) S. Bd. III. S. 459.

3) Hildebert von Mans sagt vou einem solchen Gebrauche, ep. 15: Quod nec ex dominica institutione nec ex sanctionibus authenticis reperitur assumptum.

4) Die Worte des Abtes Rudolph aus dem Lüttichschen, welche Bona in seinem Werke de rebus liturgicis mitgetheilt hat:

Hinc et ibi cautela fiet,
Ne presbyter aegris et sanis
Tribuat laïcis de sanguine Christi, nam fundi posset leviter
Simplexque putaret, quod non sub specie sit totus Jesus utraque.

bewürkte auch hin und wieder, daß dieser Gebrauch weiter ausgedehnt und den Laien überhaupt der Genuß des Blutes Christi vorenthalten wurde. Jener Begriff vom Priesterthum, welcher die Laien den Geistlichen so sehr nachstehen ließ, mußte zur Begründung der Meinung dienen, daß es genug sey, wenn Diejenigen, durch welche das größte Wunder vollzogen und das Opfer Christi immer von Neuem dargebracht werde, das heilige Abendmahl in seiner Vollständigkeit, wie es von Christus eingesetzt worden, genössen [1]), wie ja die Priester für Alle opferten und in der Person aller durch die Gemeinschaft des Geistes mit ihnen Verbundenen handelten [2]). So sollte also durch die Priester auch dem, was die Einsetzung Christi verlangte, Genüge geleistet werden. Von Seiten der Laien sollte die Ehrfurcht gegen das Sakrament besonders hervortreten und dieser entsprach, daß sie sich des Blutes, damit nichts von demselben verschüttet werde, enthielten [3]). Dies war der Gipfelpunkt des dem Begriffe der christlichen Kirche widerstreitenden geistlichen Aristokratismus, und man brauchte nur noch einen Schritt weiter zu gehen, um zu sagen: es sey genug, wenn die Priester für die ganze Gemeinde die Communion feierten. Es kam zur Unterstützung dieser Veränderung noch ein andres Element der christlichen Anschauungsweise dieser Zeit hinzu, die Gewalt, welche der Kirche vermöge des sie leitenden heiligen Geistes zugeschrieben wurde, nach dem Bedürfnisse der Zeiten Veränderungen in der Verwaltung der Sakramente vorzunehmen, und diese Gewalt wird so weit ausgedehnt [4]). Das an sich rich-

---

1) Wie Thomas von Aquino sagt: Quod perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.

2) Dem gemäß, was Thomas von Aquino sagt: Quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.

3) Wie Thomas sagt: Ex parte sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid accidat, quod vergat ad injuriam tanti mysterii.

4) So schon in dem Briefe des Bischofs Ernulf von Rochester im Anfange des zwölften Jahrhunderts, in welchem er auf das von einem Lambert ihm vorgelegte Bedenken antwortete, wie sich die hodierna ecclesiae consuetudo rechtfertigen lasse, die hostia sanguine intincta auszutheilen, alio et paene contrario ritu, quam a Domino distributum. Er meint, daß zwar Alles, was Christus zum Heile der Menschen angeordnet habe, mit unbedingter Nothwendigkeit beibehalten werden müsse, daß aber in der Form der Verwaltung, worüber Christus nichts Vestes bestimmt habe, Veränderungen gemacht werden könnten. „Quae praecepta sunt, non fieri non licere, pro ratione vero necessitatis vel honestatis alio et alio modo fieri licere.“ Und er konnte andere Veränderungen, welche die Kirche aus vernunftmäßigen Gründen vorgenommen habe, als Beleg anführen. „Unde nonnulla Christianae religionis instituta eum in ec-

tige Princip einer Unterscheidung des Wandelbaren und des Unwandelbaren in der Feier der Sakramente wurde vermöge jener falschen Voraussetzungen falsch angewandt.

Ferner kam zur Begründung dieser Veränderung noch hinzu die Lehre von der sogenannten Concomitanz, welche aber gar nicht zu diesem Zwecke ersonnen oder ausgebildet, sondern zuerst unabhängig davon [1]) entwickelt worden und welche erst durch die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts [2]) zur Unterstützung der Kelchentziehung gebraucht wurde. Die Lehre, daß unter jeder Gestalt der ganze Christus per concomitantiam, also unter dem Leibe auch das Blut enthalten sey, so daß, wer nur an einer Gestalt Theil nehme, nichts verliere.

Aber es dauerte über ein Jahrhundert, ehe die Bedenken gegen eine Abweichung von der Einsetzung Christi und dem so alten und allgemeinen Verfahren der Kirche ganz überwunden werden konnten. Nicht allein wurde jene Veränderung im zwölften Jahrhundert nur noch in einzelnen Theilen der Kirche gut geheißen, sondern selbst ein Papst, Paschalis II., sprach sich nachdrücklich dagegen aus. In einem Briefe an den Abt Pontius von Clüny erklärte er: „Keine menschliche Willkühr und Neuerung solle von dem, was Christus geboten hat, abweichen. Wie Christus Brodt und Wein, jedes besonders, mitgetheilt habe und es in der Kirche immer so beobachtet worden, so solle es auch künftig geschehen, außer bei den Kindern und den Kranken, welche überhaupt kein Brodt essen können [3]).“ Doch gelangte die Kelchentziehung durch die größten Autoritäten des dreizehnten Jahrhunderts, die ersten Theologen der beiden Bettelmönchsorden, unter denen nur Albert der Große eine Ausnahme macht, zu immer allgemeinerer Anerkennung.

Am Ende des zwölften Jahrhunderts trat der Propst Folmar zu Traufenstein in Franken gegen die zur Unterstützung der Kelchentziehung gebrauchte Lehre von der Concomitanz auf, und er scheint durch diesen Gegensatz zu einer von der Kirchenlehre abweichenden Auffassung des Abendmahls hingetrieben worden zu seyn, wenngleich er zu sehr in der Abhängigkeit vom Ansehn der

---

clesiae nascentis initio modum originis accepere, quem in progressu ejusdem crescentis propter quasdam rationabiles causas non diu tenuere.“ S. D'Achery Spicileg. T. III. f. 470. Freilich aber war, wenn das Wandelbare und Unwandelbare in materieller und formeller Hinsicht nicht schärfer unterschieden wurde, der Willkühr hier ein großer Spielraum eröffnet.

1) Wie von Anselm von Canterbury.

2) Nach dem Vorgange jenes Bischofs Ernulf.

3) S. Harduin. Concil. T. VI. P. II. f. 1796.

Kirche befangen war, um das, was er wollte, sich ganz klar machen und es consequent durchführen zu können. Er stimmte zwar darin ein, daß der wahre Leib Christi im Abendmahle sey, aber er meinte, doch nicht vollständig mit allen seinen Gliedern, wie er auf Erden gelebt hatte, daß in jeder Gestalt vermöge der Vereinigung beider Naturen der ganze Christus sey, aber nicht das Ganze vollständig in allen seinen Theilen; in jeder Gestalt — wollte er wahrscheinlich sagen — sey er in einer besondern Form [1]). Wie er behauptete, daß auch durch die Verherrlichung Christi die Verschiedenheit der Prädikate beider Naturen nicht aufgehoben worden, bestritt er daher die Annahme einer Ubiquität und meinte hingegen, daß Christus bis zu seiner Wiederkunft mit seinem verklärten Leibe nur im Himmel sey. Wenn man ihm die seit der Zeit des Paschasius Radbert verbreiteten Legenden von den Erscheinungen des Leibes und Blutes Christi entgegenhielt, erklärte er solche Erzählungen für falsch, er sah darin nur Fabeln, welche mit der Lehre der heiligen Schrift keineswegs übereinstimmten. Die Quellen, aus denen diese Erzählungen entlehnt worden, betrachtete er nicht als glaubwürdige [2]). So erkennen wir in ihm eine zum Grunde liegende eigenthümliche Geistesrichtung, welche der kirchlichen widerstreitet. Ehe er aber dazu kommen konnte, sie consequent und klar auszusprechen, ließ er zu einem Widerrufe sich bewegen [3]).

Jene Anschauungsweise vom Abendmahle, welcher das durch den Priester vollbrachte Wunder die Hauptsache war, diente nicht

---

1) Totus, sed nun totum et non totaliter.

2) Gerhoh von Reichersberg sagt in dem gegen ihn gerichteten Buche de gloria et honore filii hominis c. XIII. in Pez thesaurus anecdotorum novissimus T. I. P. II. f. 221: Folmar habe dictis et scriptis behauptet, corpus Domini, ex quo ascendit, nunquam fuisse sub coelo. Cui cum nos inter caetera objiceremus, quod multi sanctorum viderint eum corporaliter, postquam ascendit in coelum, sicut corporaliter visus est Petro, dixit hoc totum esse fabulosum. Neque canonicis fultum scripturis. — Gerhoh erlaubt sich nun die Consequenzmacherei, daß darnach wohl auch, was Lukas in der Apostelgeschichte von der dem Paulus gewordenen Erscheinung Christi erzähle, für fabelhaft und uncanonisch zu halten sey. Dies zu wollen, war gewiß fern von seinem Gegner. Wenn dieser würklich die Behauptung, daß Christus nach seiner Himmelfahrt nicht mehr auf Erden erschienen seyn könne, in diesem Umfange ausgesprochen hätte, so müßte er diese Erscheinung nur für eine übernatürliche Vision erklärt haben, was aber auch schwer zu glauben ist. Höchst wahrscheinlich sprach er bloß von jenen ihrem Inhalte wie ihrer Form nach ganz märchenhaften Erzählungen, die zum Beleg für die Brodtverwandlungslehre gebraucht zu werden pflegten.

3) Die Quellen in dem angeführten Bande der Sammlung von Pez und in dem 25sten Bande der Bibl. patr. Lugd. Leider haben wir von dem Folmar selbst nur wenige Fragmente.

dazu, die Theilnahme der Laien an dem Sakramente zu befördern. Ein Beweis davon, wie sehr es daran fehlte, ist der einundzwanzigste Canon des lateranensischen Concils vom J. 1215, wodurch bestimmt wurde, daß Jeder wenigstens einmal im Jahre, am Osterfeste, das heilige Abendmahl nehmen sollte. Wer dies unterließ, sollte von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden und nach seinem Tode kein kirchliches Begräbniß erhalten. Desto mehr wurde auf das priesterliche Meßopfer vertraut und die große Schaar unwürdiger Geistlichen machte daraus eine Sache des Erwerbs; solche übernahmen des Gewinnes wegen, mehr Messen zu halten, als sie selbst vollziehen konnten, sie schlossen Kontrakte über eine gewisse Zahl von Messen ab, welche sie auf zwanzig, dreißig Jahre sich zu halten verpflichteten, und mietheten, wenn sie mehr übernommen hatten, als sie selbst leisten konnten, Handlanger, welche mechanisch die liturgischen Handlungen statt ihrer verrichteten. Fromme Männer [1]) bekämpften diesen Mißbrauch als die abscheulichste Simonie, indem hier, wie von Judas, Christus selbst feilgeboten werde. Der freisinnige Abälard sprach gegen die Habsucht der Priester, durch welche Viele der Sterbenden verführt würden, indem sie ihnen eine eitle Sicherheit versprächen, wenn sie Messen kauften, die sie umsonst auf keine Weise haben könnten. Sie riethen — sagt er — denselben nicht, das Geraubte wiederzugeben, sondern zum Meßopfer es darzubringen [2]). Die Kirchenversammlungen glaubten endlich Gesetze gegen solche Mißbräuche erlassen zu müssen [3]). Diese Mißbräuche hingen freilich mit jener Anschauungsweise nicht nothwendig zusammen, vielmehr wurde die Hoheit der Handlung als Darbringung Christi [4]) gebraucht, um das Abscheuliche dieses Handels darzuthun; aber die ganze veräußerlichende magische Richtung war

---

1) Wie Petrus Cantor verbum abbreviatum c. XXVII. et XXVIII.

2) Multos morientium seducit cupiditas sacerdotum, vanam eis securitatem promittentium, si quae habent, sacrificiis obtulerint, et missas emant, quas nequaquam gratis haberent. In quo quidem mercimonio praefixum apud eos pretium constat esse, pro una scilicet missa unum denarium, et pro uno annuali quadraginta. In seiner Ethik oder seinem Scito te ipsum c. XVIII. in Pez thesaurus anecdotorum novissimus P. II. f. 666.

3) S. das Pariser Concil vom J. 1212: Ne pro annalibus vel triennalibus vel septennalibus missarum faciendis laïci vel alii dare aliquid vel legare cogantur in testamento, et ne super his aliqua pactio vel exactio vel sub aliqua alia specie palliata a sacerdotibus vel aliis mediatoribus fiat, et ne superflua multitudine talium annalium se onerent sacerdotes, ad quae supplenda sufficere honeste non possint et propter quae ipsos oporteat habere conductitios sacerdotes.

4) Die größere Schuld in der Profanation dieses Sakraments durch die Simonie, Petr. Cant. c. XXVII.: Totus enim Christus ibi sumitur fons et origo omnium gratiarum.

wenigstens ein Anschließungspunkt für solchen Aberglauben und solche Profanation.

In der Verwaltung des Sakraments der Buße treten die verderblichen Mißbräuche der Kirche besonders hervor. Wir müssen aber in dieser Hinsicht die durch unwissende und schlechtgesinnte Prediger beförderten falschen Vorstellungen von der Kirchenlehre, wie diese in den theologischen Schulen vorgetragen wurde, wohl unterscheiden. Man wußte die göttliche Sündenvergebung und die kirchliche Absolution auseinanderzuhalten, man erkannte, daß jene nur durch das innere Sündenbekenntniß und durch die wahre aus der Liebe hervorgehende Buße erlangt werden könne. Da ein Priester den Bischof Ivo von Chartres darüber befragte, wie die Praxis der Kirche, welche die ihre Sünden Beichtenden eine Zeitlang von der Theilnahme am heiligen Abendmahle auszuschließen pflege, sich zu den Worten des Propheten Ezechiel, daß der Sünder selig werde, wenn er nur zu Gott seufze und sich bekehre, verhalte, antwortete er ihm: „Dem Richter, der das Innere sehe, sey die innere Bekehrung und das Seufzen des Herzens genug und es werde sogleich die Sündenvergebung von Dem verliehen, welchem die innere Bekehrung offenbar sey. Die Kirche aber verlange eine öffentliche Genugthuung, weil sie das Verborgene des Herzens nicht kenne“[1]). Petrus Lombardus erklärt, die dem Priester übertragene Gewalt zu binden und zu lösen bestehe nicht darin, daß er würklich Sünden vergeben und die Rechtfertigung verleihen könne, was allein das Werk Gottes sey. Der Priester könne nur das Urtheil Gottes bekannt machen[2]) und das priesterliche Urtheil sey nur gültig, wenn es mit dem göttlichen übereinstimme. Er unterschied daher die Freisprechung bei Gott und im Angesicht der Kirche[3]). Doch wußte man, indem man die zur Erlangung der göttlichen Sündenvergebung nothwendigen inneren Erforderniße geltend machte, zugleich den Anschließungspunkt für alles in der kirchlichen Praxis Gegebene zu finden. Jene innere Gemüthsverfassung, die ächte Zerknirschung des Herzens, sollte sich aber auch nothwendig auf eine entsprechende Weise äußern, die innere Demüthigung vor Gott sollte in der äußerlichen Selbstdemüthigung der Beichte vor dem Prister, das innere Sündenbekenntniß in dem äußerlichen sich darstellen und die innere Selbstbestrafung der Sünde in der contritio durch die nach dem Urtheile des Priesters freiwillig übernommenen Bußübungen sich zu erkennen geben. So wurden diese drei Theile

1) S. ep. 228.
2) Ostendere hominem ligatum vel solutum.
3) Solutio apud Deum et in facie ecclesiae.

der Buße, wie sie von dem Petrus Lombardus bestimmt worden, immer vestgehalten: die compunctio cordis, die confessio oris und satisfactio operis. In der Lehre, daß für die nach der Taufe begangenen Sünden eine besondere der göttlichen Gerechtigkeit zu leistende Genugthuung erfordert werde, fand die Nothwendigkeit der Kirchenbuße ihre Begründung. Und die Würkungen derselben konnten nun auch über die Grenzen des irdischen Lebens ausgedehnt werden; denn nachdem einmal eine solche Genugthuung als nothwendig gesetzt worden, konnte man daraus folgern, daß, wer eine solche in dem irdischen Daseyn zu leisten unterlasse, dafür desto schwerere Leiden zur Abbüßung und Läuterung nach demselben in dem ignis purgatorius zu erleiden haben werde. Doch wurde dabei angenommen, daß jene innere Selbstbestrafung stark genug seyn könne, um die Stelle aller andern Genugthuung zu ersetzen, so daß Der, bei welchem dies der Fall sey, von dem ignis purgatorius verschont bleibe. Auf alle Fälle war die Kirchenlehre und die wissenschaftliche Theologie fern davon, dem Aeußerlichen, getrennt vom Inneren, eine Bedeutung zuzuschreiben. Die Gesinnung wurde immer als das, wovon Alles ausgehen müsse, hervorgehoben. Die gewöhnlichen Priester aber verschuldeten es, daß dieser Zusammenhang des Inneren und Aeußeren in dem religiösen Bewußtseyn der Menge verdunkelt wurde und sie in dem Wahn, durch äußerliche Werke die Sündenvergebung erlangen zu können und in dem falschen Vertrauen auf eine oft zu leicht ertheilte priesterliche Absolution bestärkt wurde. Die von den ersten Päpsten dieser Periode erlassenen Gesetze bezweckten, solchen Mißbräuchen entgegenzuwürken. So gehörte es ohne Zweifel zu dem Wesen der hildebrandinischen Kirchenverbesserung, daß auch in dieser Beziehung die alte kirchliche Ordnung wiederhergestellt werden sollte. Wir haben schon oben [1]) angeführt, wie Gregor VII. sich dies angelegen seyn ließ. Der Papst Urban II. erklärte [2]): „Weil zu dem, was die Kirche beunruhigt, besonders die falsche Buße gehört, so ermahnen wir die Bischöfe und Priester, daß sie die Seelen der Laien nicht mögen durch falsche Buße betrügen und zur Hölle fortreißen lassen. Eine falsche Buße aber ist eine solche, wenn mit Nichtbeachtung mehrerer anderer Sünden wegen einer Sünde nur Buße gethan wird.“ Einem solchen Wahn, nach welchem man meinen konnte, mit Unterlassung einer Art der Sünden, wenn man sich dabei doch andern hingab, genug gethan zu haben, hält der Papst die Stelle Jakob. 2, 10

1) S. Bd. VII. S. 116.
2) Concilium Melfitanum c. XVI. Harduin VII. f. 1687.

entgegen. „Eine falsche Buße wird auch **die** genannt, bei welcher sich Einer von seinen gewöhnlichen Berufsgeschäften, die er ohne Sünde nicht vollbringen könne, nicht zurückziehe, oder den Haß im Herzen trage, oder Dem, welchen er beleidigt habe, keine Genugthuung leiste, oder empfangene Beleidigungen nicht vergebe, oder gegen das Recht die Waffen führe.“ Doch blieb man zu Rom diesen Grundsätzen der Kirchengesetzgebung nicht immer treu, wenn man Denen, die sich aus andern Gegenden her an das höchste Gericht wandten, zu leicht die Absolution bewilligte, und eine verderbliche Veränderung in dem Ablaßwesen ging von dort aus.

Erst vermöge der monarchischen Kirchengewalt der Päpste konnte statt des bisherigen von den Bischöfen für ihre respektiven Kirchensprengel angeordneten Ablasses, ein allgemeiner für die ganze Kirche gültiger eingeführt werden, und wenn der Ablaß bisher seinem Umfange nach nur ein theilweiser war, trat nun ein weiter ausgedehnter, der sich auf die Erlassung der ganzen Kirchenbuße bezog, an die Stelle. Dazu gaben die Kreuzzüge die erste Veranlassung. Nachdem zuerst der Papst Victor III. bei der Verkündigung eines Kreuzzuges gegen die Ungläubigen im nördlichen Afrika den Anfang damit gemacht hatte, wurde es unter den Kreuzzügen nach dem heiligen Grabe öfter wiederholt, daß die Theilnahme an einem solchen heiligen Unternehmen statt aller andern Buße gelten und also ein unbedingter vollkommener Ablaß damit verbunden seyn sollte. Freilich wurde die Bedingung der wahren Andacht und Buße dabei immer hinzugesetzt, wie Urban II. auf dem Concil zu Clermont im J. 1095 diese Begünstigung ausdrücklich nur auf Diejenigen ausdehnte, welche aus Andacht allein, nicht um der Ehre oder des Geldes willen an dem Zuge zur Befreiung der Kirche von Jerusalem Theil nähmen. Aber die Laster, denen sich die Kreuzfahrer hingaben, zeugen von dem großen Schaden, welcher durch das Vertrauen auf die Kraft des Ablasses gestiftet wurde.

Der Ablaß erhielt eine theoretische Begründung durch die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts. Es leitete sie dabei die nur auf eine falsche Weise veräußerlichte Idee von der christlichen Gemeinschaft, welche überhaupt über das religiöse Leben dieser Zeit eine so große Macht ausübte, das Bewußtseyn von der göttlichen Lebensgemeinschaft, durch welche Alles, was vom christlichen Geiste ausgehe, getragen werde, daß Jeder durch die Gemeinschaft desselben Geistes, der Alles in allen seinen Organen würke, Theil nehme an allem Guten, das durch die Kraft desselben Geistes vollbracht werde, das unsichtbare, allen Christen, wie sie

auch durch Zeit und Raum getrennt wären, umschlingende Band. Daher die Idee von einem der Kirche angehörenden Schatze der Verdienste. Dazu kam nun noch jene Vorstellung, welche wir schon in früheren Perioden aufkeimen sahen, die in der falschen Auffassung des Begriffs vom Gesetze ihren Grund hat, daß die Heiligen eine übergesetzliche Vollkommenheit besessen hätten [1]), mehr geleistet, als zur Genugthuung für ihre eigenen Sünden erforderlich gewesen wäre, wobei freilich der Schatz der Verdienste Christi, als der Grund von Allem, ohne welchen von keinem menschlichen meritum die Rede seyn könnte, vorausgesetzt [2]), auf Christus als die ursprüngliche Quelle aller Heiligung hingewiesen wurde [3]). So entstand die Lehre von dem thesaurus meritorum supererogationis, von welchem die Kirche und besonders ihr sichtbares Haupt aus vernünftigen Gründen, wie zur Beförderung eines heiligen Werkes von allgemeinerer Bedeutung, einem Jeden so viel zueignen könne, als zur Genugthuung für seine Sünden erforderlich sey. Es wurde freilich immer dabei noch festgehalten, daß der so ertheilte Ablaß nicht Sündenvergebung sey, sondern nur Erlaß der sonst von Jedem zu erfüllenden Kirchenbuße. Doch da diese die Stelle der ohnedies in dem ignis purgatorius zu erleidenden Strafe vertreten sollte, so folgte daraus, daß sich die Würkungen des Ablasses mittelbar auch darauf beziehen könnten [4]). Allerdings wurde nun dabei immer auch vorausgesetzt, daß die den Ablaß Empfangenden in der wahren Buße sich befänden und durch Glaube und Liebe mit den Heiligen, deren Verdienste ihnen zugeeignet würden, verbunden wären. Wenn die Lehre vom Ablasse immer mit diesen Bestimmungen vorge-

1) Wie Thomas von Aquino sagt (Supplement. tertiae partis summae theol. Qu. XIII. Art. I.): Est quaedam mensura homini adhibita, quae ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei, et superea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

2) Robert Pullein redet nur noch von einem Schatze der Verdienste Christi, cujus merita praecedentium partum insufficientiam supplerent, ut merita antiquorum per Christum accepta Deo digna fiant munerari coelo.

3) Wie der Papst Innocenz III. in der Erklärung des zweiten Bußpsalms sagt: Satis enim apparet, quis orat, quoniam omnis sanctus, videlicet servus sanctificatus, et ad quem orat, quoniam ad te, videlicet Dominum sanctificantem, et quare orat, quia pro hac, id est, pro impietatis remissione, quae sanctificationis est causa. f. 241.

4) Es gab Solche, welche den Ablaß nur auf die vor dem Gerichte der Kirche verwürkten Strafen beziehen wollten, aber Thomas von Aquino bekämpfte diese, wie dies nach jenem Zusammenhange der Begriffe in der Kirchenlehre nothwendig geschehen mußte; denn die remissio, quae fit quantum ad forum ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei et praeterea ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas scilicet purgatorii.

tragen und aufgefaßt worden wäre, hätte derselbe für die Sittlichkeit nicht in dem Grade, in welchem dies würklich geschah, verderblich werden können. Aber die ungeistlichen Menschen, welche durch den Ablaß, der für den Bau einer Kirche, den Besuch derselben u. s. w. bewilligt worden, so viel als möglich gewinnen wollten, suchten ihre geistliche Waare nur recht anzupreisen und hüteten sich wohl, etwas Beschränkendes hinzuzusetzen. Ein scholastischer Theologe des dreizehnten Jahrhunderts Wilhelm von Auxerre [1]), äußerte sich, nachdem er die zum rechten Verständnisse der Lehre vom Ablasse nothwendigen sechs Bestimmungen vorgetragen hatte, naiv genug: „Wenn man diese Erklärungen bei der Ablaßverkündigung hinzusetzte, würde dieser nicht so viele Käufer finden, sowie, wenn die Laien vernähmen, daß Ein gutes Werk so viel gelte als hundert andere mit gleicher Liebe vollbrachte, sie nicht geneigt seyn würden, so viele gute Werke zu thun" [2]). „Indessen täusche die Kirche doch die Gläubigen nicht, da sie nichts Falsches vortrage, sondern nur gewisse Wahrheiten verschweige" [3]). Auch Thomas von Aquino führt die Meinung Einiger an, der Nutzen des Ablasses richte sich bei Jedem nach dem Maaße seines Glaubens und seiner Andacht [4]), doch werde diese Abhängigkeit des Ablasses von der subjektiven Beschaffenheit bei der Verkündigung nicht ausgesprochen; denn die Kirche treibe die Menschen durch eine fraus pia zu guten Werken an, wie eine Mutter, welche einem Kinde Aepfel verspreche, um es zum Gehen zu bewegen. Doch er selbst wies eine solche Lehre mit Abscheu zurück, erklärte sie für etwas sehr Gefährliches; denn es müsse dadurch alles Vertrauen zu den Aussprüchen der Kirche schwankend gemacht werden.

Jener ungeheure Mißbrauch, der mit dem Ablaßwesen getrieben wurde, rief gegen dasselbe manche bedeutende Stimmen hervor, welche theils nur gegen das, was nicht in der Kirchenlehre selbst begründet, sondern nur durch die Schlechtheit der Geistlichen verschuldet war, theils gegen das ganze Ablaßwesen sich richteten. Abälard klagte über die Priester, welche nicht sowohl

---

1) Guilelmus Antissiodorensis.

2) Seine Worte: Quia si determinarentur, non essent fideles ita proni ad dandum, sicut si praedicaretur laïcis, quod quantum valet unum opus meritorium ad vitam aeternam, tantum et mille facta ex tanta caritate, non essent ita proni ad faciendum bona opera.

3) Ecclesia decipit fideles, tamen non mentitur. S. die summa in IV. libb. sententiar. l. IV. des Kap. de relaxationibus, quae fiunt per claves.

4) Quod indulgentiae non tantum valent, quantum praedicantur, sed unicuique tantum valent, quantum fides et devotio sua exigit,

aus Unkenntniß, als aus Habsucht, die ihrer Seelsorge Anvertrauten betrogen, indem ihnen das Geld mehr galt, als der Wille des Herrn [1]). Auch die Bischöfe greift er heftig an, indem er ihnen die Art zum Vorwurf macht, wie sie bei Kirch= und Altarweihen, Einsegnungen der Begräbnißplätze oder andern Volksfestlichkeiten den Ablaß verschwendeten, zwar unter dem Scheine der Liebe, aber in Wahrheit von der größten Habsucht getrieben [2]). Die wahre Liebe zu ihren Gemeinden — meint er — würde sich darin zeigen, wenn sie umsonst diesen Erlaß bewilligten. Wenn es in ihrer Gewalt stehe, den Himmel zu öffnen und zu schließen, sollten sie Keinen ihrer Gemeinden verdammt werden lassen. Doch sie wären selig zu preisen, wenn sie nur sich selbst den Himmel öffnen könnten [3]). Er erklärt es für unmöglich, daß die Willkühr der Bischöfe gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts etwas ausmachen, ein ungerechtes Urtheil von Gott bestätigt werden sollte. Mit dem Origenes, dessen Worte er anführt, behauptet er: die den Aposteln übertragene Gewalt, zu binden und zu lösen, sey nicht den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel im Amte, sondern nur Denen unter ihnen, welche in der Gesinnung Nachfolger der Apostel wären, mitgetheilt worden, gleichwie auch die Worte: ihr seyd das Salz der Erde, nur auf solche sich bezögen [4]).

Als dem Abte Stephanus von Obaize ein reicher Ablaß zur Beförderung eines ihm sehr am Herzen liegenden Kirchenbaues angeboten wurde, wies er dies immer zurück, indem er erklärte: „Wir wollen eine solche Gewohnheit nicht einführen, daß wir den Gemeinden ein Aergerniß und uns Schmach bereiten sollten, einen Ablaß ertheilen zu wollen, den Gott allein verleihen kann [5])." Und als er doch einst sich hatte bewegen lassen, einen Ablaßbrief für Diejenigen, welche in eine Brüderschaft zum Aufbau einer neuen Kirche eintreten wollten, anzunehmen und nun der Ablaßbrief auszufertigen war, und er darüber befragt wurde, welcher

---

1) Ut pro nummorum oblatione satisfactionis injunctae poenas condonent vel relaxent, non tam attendentes, quid velit Dominus, quam quid valeat nummus.

2) Sub quadam scilicet specie caritatis, sed in veritate summae cupiditatis.

3) Quod quidem si non possunt, vel nesciunt, certe illud poëticum, in quantum arbitror, incurrunt:
Nec prosunt domino, quae prosunt omnibus, artes.

4) S. Abälard's Ethik c. XXVI. Pez l. c. f. 682.

5) Nos talem consuetudinem introducere nolumus, ut populis scandalum et nobis ignominiam acquiramus circumeundo ecclesias, ostendendo beneficia, indulgentias largiendo, quas dare non poterit nisi solus Deus.

Umfang dem Ablasse bestimmt werden sollte, regten sich wieder seine alten Bedenken und er sprach: „Uns drücken unsere eigenen Sünden noch und wir können fremde nicht leicht machen [1]).“

Der Franziskaner Berthold spricht stets mit dem größten Eifer gegen die Ablaßprediger, welche er Pfennigprediger zu nennen pflegt und welche er als die verderblichsten Verführer der Seelen, und als die Mörder der wahren Buße bezeichnet. „Die Pfennigprediger, die so schön von Gott reden vor den Leuten, damit sie ihnen all ihr Geld abgewinnen; denn sie wollen fürbaß nicht büßen und trösten sich ihres Ablasses. Da ein solcher (Ablaßprediger) so recht wohl von Gott reden mag, so wähnen sie, er sey heilig. So ist er des Teufels, als er dasteht und betrügt die Christenheit. Also ist er des Teufels noch baß, denn ein Schächer in einem Walde. Und hätte ich die Wahl, so wäre mir lieber und sollte es kein Rath seyn, daß meine Seele aus eines Schächers Munde ging, denn aus eines Pfennigpredigers Munde; denn der verdammt doch nur seine eigene Seele, so verdammt der Pfennigprediger manche tausend Seelen. Denn Alle, die von seinem falschen Ablaß verloren werden, die wirft man Alle an den Grund der Hölle und er muß ihrer aller Marter leiden zu der seinen. Als Judas, der den Herrn verkaufte, also verkaufest du ihm manche tausend Seelen, deren nimmer Rath wird [2]).“ „Pfui Pfennigprediger, Mörder Aller der Welt, wie manche Seele du mit deinem falschen Gewinne von dem wahren Sunnen (dem wahren Sühnen, der wahren Buße) wirfest an den Grund der Hölle, daß ihr nimmer mehr Rath wird! Du verheißest also viel Ablasses um einen Heller oder einen Pfennig, daß manche tausend Menschen wähnen, sie haben alle ihre Sünden gebüßt mit dem Pfennig oder Heller, als du ihnen fürsnerrst (vorschnarrst). So wollen sie fürbaß nicht büßen und fahren also hin zur Hölle, daß ihr nimmer Rath wird. Und davor wirft man dich an den Grund der Hölle, und wirft alle Die auf dich, die du dem allmächtigen Gott entführet hast und verkauft, ja die Seele um einen Pfennig oder um einen Heller. Du Mörder der rechten Buße, du hast uns die rechte Buße ermordet. Die haben uns die Pfennigprediger also gar ermordet, daß nun kaum Jemand ist, der Sünde wolle büßen [3]).“ Er schildert jene Prediger als die ärgsten Heuchler, welche sich sehr fromm stellten, die Leiden Christi und der Märtyrer auf eine rührende Weise zu beschreiben

1) Nos nostra adhuc premunt peccata nec possumus levare aliena. Lib. II. c. XVIII.
2) In der oben angeführten Ausgabe S. 150.
3) S. 290.

wüßten und Alles nur thäten, um die Leute dazu zu bewegen, daß sie viel Ablaß kauften: „Er sagt dir vor von unsres Herrn Marter, also viel und an so vielen Enden, daß sie wähnen, er sey ein rechter Bote Gottes; denn er weint dazu und übt alle die Trugeskünste dazu, damit er ihnen die Pfennige abgewinnen möge und die Seele dazu." „Manchmal nimmt [1]) der Niederländer die Sprache des Oberländers an, wie der Gleißner und der Pfennigprediger, der so viel von Gott und seiner Mutter und seinen Heiligen und ihrer Marter redet und dazu weint, daß man schwören möchte, er sey ein rechter Oberländer. Auch durch die Kleider kann ein Solcher täuschen, aber nie in die Länge durch die Sitten [2])." Die Päpste glaubten manche Gesetze gegen die zu weite Ausdehnung des Ablasses geben zu müssen, und diese Gesetze zeugen auch von dem großen dadurch gestifteten Schaden: „Weil durch den unbestimmten und überflüssigen Ablaß, den manche Prälaten zu verordnen sich nicht scheuen, die Schlüssel der Kirche in Verachtung kommen und das Bußwesen seine Kraft verliert, so solle bei einer Kirchweihe, möge sie von einem Bischof oder mehreren vollzogen werden, der Ablaß nicht über ein Jahr ausgedehnt werden" u. s. w. Der Papst, der, obgleich die Fülle der Gewalt besitzend, solche Schranken sich zu setzen pflege, wird ihnen als Muster dargestellt [3]). Auf einem Concil zu Beziers im südlichen Frankreich [4]), welches besonders den in jenen Gegenden mit so großer Macht umsichgreifenden Sekten sich entgegenstellte, wurde auch ein Canon gegen die Mißbräuche des Ablaßwesens entworfen, was wahrscheinlich mit dem bezeichneten Zwecke zusammenhing, da durch den von den Ablaßpredigern gestifteten Unfug gewiß jenen Sekten viele Ursache zu Angriffen auf die herrschende Kirche gegeben wurde. Es sollten nur dazu tüchtige Personen, welche Zeugnisse von ihren Vorgesetzten mitbrächten, als Ablaßprediger zugelassen werden, „da es gewiß sey, daß durch die gedungenen Ablaßprediger und Diejenigen, welche sich ihrer als Miethlinge bedienten, sowohl durch ihr schlechtes Leben, als ihre irrthümliche Predigt, viel Aergerniß entstanden sey, indem sie den in der Hölle Verdammten für wenig Geld Befreiung versprochen hätten [5])."

Endlich machte der Papst Innocenz III. eine Anordnung, welche zunächst der Auflösung der Bußdisciplin entgegenzuwürken

1) Oberland, Symbol des Himmels, Niederland, der Hölle.
2) S. 316.
3) Concil. Lat. IV. 1215. c. LXII.
4) Concilium Biterrense.
5) V. Harduin. Concil. T. VIII. f. 409.

bestimmt war. Das Bekenntniß der einzelnen Sünden vor dem Priester war ja bisher wohl empfohlen, zur Selbstdemüthigung des Sünders gerechnet worden, aber nur bei den Todsünden, durch welche die Ausschließung von der Kirchengemeinschaft verschuldet worden, wurde ein solches Bekenntniß für etwas durchaus Nothwendiges gehalten, indem hier jene von Peter Lombardus bezeichneten drei Theile zusammenkommen mußten. Das, was bisher frei war, wurde zuerst durch Innocenz III. einem vesten Gesetze unterworfen. Er verordnete in dem 21sten Canon des vierten lateranensischen Concils vom J. 1215: Jedes Individuum männlichen oder weiblichen Geschlechts solle, sobald es zu Jahren des eigenen Urtheils gelangt sey, alle seine Sünden für sich allein, wenigstens einmal im Jahre, seinem eigenen Priester treu beichten und die auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen streben, und wenigstens einmal im Jahre, am Osterfeste, das heilige Abendmahl nehmen, wenn es nicht vielleicht nach dem Rathe des eigenen Priesters wegen eines vernünftigen Grundes einige Zeit dessen sich enthalten zu müssen meine. Wenn Einer aber aus einem triftigen Grunde einem fremden Priester seine Sünden beichten wolle, müsse er zuerst von dem eigenen Priester die Freiheit dazu verlangen und erhalten, sonst solle der fremde Priester die Gewalt zu binden und zu lösen nicht ausüben können. Dem Priester wird Vorsicht und Weisheit in der Behandlung der Gemüther besonders empfohlen, daß er sich nach den Umständen des Sünders und der Sünde genau erkundige, um daraus mit Klugheit zu erkennen, welchen Rath er zu geben und welches Heilmittel er anzuwenden habe. Die strengste Verschwiegenheit über das Gebeichtete wurde bei schwerer Strafe dem Priester geboten. Durch diese gesetzliche Einführung der Ohrenbeichte sollte der laxen Verwaltung des Bußwesens Einhalt gethan, sollten die Priester zu einer strengeren sittlichen Aufsicht über die Gemeinde genöthigt, sollten die Laien sich dieser zu entziehen verhindert werden. Eine strengere Seelsorge wurde dadurch eingeführt, ein engeres Band zwischen dem Priester und der Gemeinde dadurch geknüpft. Es entsprach eine solche Einrichtung dem Geiste der Kirche, welche das religiöse Bewußtseyn der Laien ganz in der Abhängigkeit von dem Priester erhalten wollte.

Vierter Abschnitt.

Geschichte der Lehre.

1. Entwickelungsgang der Lehre und Theologie in der abendländischen Kirche.

Aus der Rohheit des elften Jahrhunderts sahen wir ein neues Geistesleben hervorgehen, und hier war die neue religiöse Erweckung auch von einer beginnenden neuen Schöpfung in der Wissenschaft begleitet. Doch diese beiden Richtungen des neuen Lebens, die religiöse und die wissenschaftliche, würkten nicht immer im Einklang zusammen, sondern entwickelten sich auch selbstständig neben einander und es bildeten sich sogar, je nachdem die eine oder die andere das Vorherrschende war, Gegensätze unter denselben. So sehen wir eine solche dialektische Richtung auftauchen, welche nur aus dem Selbstgefühl des erwachten Verstandes sich erzeugt hatte, nicht ursprünglich von einem religiösen Interesse beseelt worden, welche nun mit den aus der Tiefe des religiösen Lebens hervorgegangenen Geistesrichtungen in Kampf zu gerathen drohte: von der einen Seite das vorherrschende Gemüths- und Gefühlsleben, von der andern die vorherrschende Verstandes- und Begriffsthätigkeit. Schon am Ende der vorigen Periode sahen wir den Streit zwischen einer freieren und einer dem Ansehn der kirchlichen Ueberlieferung sich mehr unterordnenden Forschung, wie die eine in der Person Berengars, die andere in der Person Lanfranks sich uns darstellte. Der Sieg Lanfranks zeigte aber auch schon, wohin der herrschende Geist sich neigte; doch war damit der Kampf noch nicht entschieden, sondern er mußte noch öfter sich wiederholen, bevor eine solche Entscheidung für den Standpunkt dieser Zeit erfolgen konnte.

Wenn auch allerdings das Studium der dialektischen Schriften des Boethius besonders darauf einwürkte, daß die erwachende philosophische Forschung zu der Frage über die objektive Bedeutung der allgemeinen Begriffe sich hinwandte, dürfen wir doch nicht meinen, damit Alles erklärt zu haben; denn etwas Andres ist die von außen gegebene Veranlassung und der Anschließungspunkt für das, was von innen heraus sich entwickelte, etwas Andres die wahre innere in dem Wesen des philosophischen Entwickelungsganges selbst begründete Ursache. Die bedeutendsten Gegensätze, welche nur unter verschiedenen Formen in verschiedenen Jahrhunderten das zu freier Selbstthätigkeit erwachende Denken zu beschäftigen pflegen, lassen sich hier erkennen, wenn man sich auch in manche unbedeutendere Nebenfragen und unfruchtbare dialektische Spitzfindigkeiten verlor, ehe die zum Grunde liegenden Hauptfragen und Gegensätze mit klarem Bewußtseyn entwickelt werden konnten. In jenen die dialektischen Geister bewegenden Gegensätzen in Beziehung auf die Realität oder Nichtrealität, die objektive oder bloß subjektive Bedeutung der allgemeinen Begriffe, waren die wichtigsten Fragen über das Verhältniß des Denkens zum Seyn, des Allgemeinen zum Besonderen verhüllt, es war der aufkeimende, nur noch verdeckte und noch nicht zum klaren Selbstbewußtseyn gelangte Streit zwischen einer spekulativen, dogmatischen und einer empirisch-skeptischen Richtung. Es erhellt daher, von welcher Bedeutung für die Bestimmung des wissenschaftlichen und insbesondere theologischen Geistes der Ausgang eines solchen Kampfes seyn mußte.

Wie die dogmatische Richtung Augustins den überwiegendsten Einfluß auf die Geister ausübte, so hatte damit zugleich jenes mit seiner ganzen Denkweise eng verflochtene realistische Element den Sieg erhalten und zwar in der Form, in welcher dieses bei ihm erscheint, einer platonisch-aristotelischen Auffassung: die universalia als die Urbilder der göttlichen Vernunft (universalia ante rem) und als abgebildet, ausgeprägt in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen, der den Einzelwesen zum Grunde liegende Gattungsbegriff (universalia in re). Aber eine neue Richtung ging aus von dem Kanonikus Roscelin, der am Ende des elften Jahrhunderts zu Compiegne eine eigenthümliche dialektische Schule stiftete. Er behauptete, daß alles Erkennen von der Erfahrung ausgehen müsse, nur das Einzelne habe Realität, alle allgemeinen Begriffe ermangelten der objektiven Bedeutung. Es seyen nur Abstraktionen, Nothbehelfe des Verstandes, um die Mannichfaltigkeit der Dinge zusammenzufassen, nomina non res; daher

der Name Nominalismus zur Bezeichnung dieser Schule[1]). Die skeptische Tendenz des Nominalismus giebt sich bei ihm anschaulich zu erkennen in der Art, wie er die objektive Realität der Begriffe Theil und Ganzes streitig macht, wenn er sagt: „Die Theile sollen früher seyn als das Ganze, das Ganze setzt die Theile voraus und doch bestehen ja die Theile nur in Beziehung auf das Ganze"[2]). Eine innere Nothwendigkeit mußte aber die vorherrschend dogmatische Richtung der Geister gegen ein so stark ausgesprochenes skeptisches Element sich aufzulehnen antreiben, und dieser Gegensatz war der erste, der die Dialektiker besonders beschäftigte.

Durch die pariser Universität wurde zuerst im zwölften Jahrhundert allen wissenschaftlichen Studien nach und nach ein gemeinsamer Mittelpunkt gegeben; bis es dazu kam, waren es einzelne ausgezeichnete Männer, welche als Lehrer in den Dom- und Klosterschulen durch die Macht ihrer Einwürkung auf die Jugend und ihren Ruf Schaaren der Jünglinge von nahen und fernen Gegenden her um sich sammelten. So würkten die zwei Vertreter der entgegengesetzten dialektischen Richtungen in zwei benachbarten Städten, der eine zu Lille, der andere zu Tournay. In der zuerst genannten Stadt stand Raimbert an der Spitze einer nominalistischen Schule. Zu Tournay hatte die Domschule durch ihren großen Lehrer Odo oder Udardus eine besondere Blüthe erlangt, und er war als Realist eifriger Gegner des Dialektikers seiner Nachbarschaft. Der Ruf dieses Mannes führte hier Jünglinge aus allen Theilen von Frankreich, Deutschland, den Niederlanden zusammen. Wenn wir an die Rohheit der Zeit denken, muß es uns überraschen, daß von einem solchen Manne der Wissenschaft

---

1) Ich will hier anführen, wie der außerordentliche Mann, von dem unten mehr zu sagen seyn wird, Roger Baco im dreizehnten Jahrhundert, diese Gegensätze bezeichnet: Aliqui ponunt ea (universalia) solum in anima, aliqui extra, aliqui medio modo. Opus Majus P. I. c. VI. f. 28.

2) Es ist diese Lehre Roscelin's erst durch die von Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836.) herausgegebenen Bruchstücke von Abälards Dialektik genauer bekannt worden. Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit, quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit? L. c. p. 471.

ein solcher Einfluß nicht blos auf den engeren Kreis seiner Schüler, sondern die Stadt selbst, in der er lebte, ausgehen konnte, wie dies doch von einem Zeitgenossen Raimberts geschildert wird in diesen Worten: „Wenn man die Straßen der Stadt durchwanderte und die Schaaren der Disputirenden sah, hätte man glauben sollen, daß alle Bürger alle andere Arbeiten liegen gelassen und sich mit der Philosophie allein beschäftigten. Wenn man in die Nähe der Schule kam, sah man den Odo bald mit seinen Schülern herumwandeln und nach der Peripatetiker Art sie unterrichten, bald in ihrer Mitte sitzend die ihm vorgelegten Fragen beantworten. Auch in den Abendstunden hörte man ihn bis tief in die Nacht hinein vor der Kirchthür disputiren, man sah, wie er seinen Schülern, mit dem Finger hinzeigend, den Lauf der Gestirne erklärte. Seine Schüler, deren Zahl zweihundert war, hingen ihm mit begeisterter Liebe an"[1]).

Nachtheilig wurde aber auch das einseitige Vorherrschen der einen Geistesrichtung, der dialektischen, die einseitige Beschäftigung mit dem bloß Formellen. Sowohl das Gemüthsleben, als das sachliche Interesse in der Wissenschaft, mußte dadurch beeinträchtigt werden. Die neuen Dialektiker wollten einen neuen Ausdruck für Alles erfinden ohne Gewinn für die Sache, in neugeschaffenen lateinischen Worten meinte man die Wissenschaftlichkeit zu haben. Der geistreiche Vertreter der Rechte des empirischen Wissens gegen die Anmaßungen der alle andere Interessen verschlingenden Dialektik, Johann von Salisbury, in den letzten Zeiten des zwölften Jahrhunderts, mußte darüber klagen, daß dieser einseitige logische Enthusiasmus alle andere Studien, die Beschäftigung mit den Alten verachten ließ, wie Jeder eine neue Grammatik, eine neue Dialektik erfinden wollte, wie, nachdem die alten Regeln umgestoßen worden, aus den Tiefen der Philosophie neue Gesetze für Alles hervorgeholt wurden. „Einen Esel oder Menschen, oder irgend etwas von den Werken der Natur — sagt er — nach seinem gewöhnlichen Namen zu nennen, war ein Verbrechen und etwas eines Philosophen Unwürdiges. Es wurde für unmöglich gehalten, nach den Regeln der Vernunft etwas zu sagen oder zu thun, wenn man nicht den Namen der Vernunft ausdrücklich im Munde führte"[2]). „Es vervielfältigten sich — wie derselbe sagt

1) S. die Geschichte der Abtei zu Tournay von dem Abte Hermann in D'Achery Spicileg. T. II. f. 889.

2) Solam convenientiam sive rationem loquebantur. Argumentum sonabat in ore omnium et asinum nominare vel hominem aut aliquid operum naturae instar criminis erat et a philosopho alienum. Impossibile credebatur convenienter et ad rationis normam

— die Schulen, indem Keiner Schüler bleiben, sondern Jeder, durch den Beifall seiner Anhänger fortgerissen, selbst etwas Neues schaffen wollte" [1]). Wenn nun Solche, die sich eine Zeitlang nur mit diesen Dingen beschäftigt hatten, zum Bewußtseyn der Nichtigkeit dieses Treibens gelangten, oder durch besondere Lebenserfahrungen ernster gestimmt wurden [2]), zogen sie sich von der Welt zurück und wurden reguläre Kanoniker oder Mönche.

Doch war die durch solche Eindrücke hervorgebrachte Veränderung nicht bei Allen dieselbe. Sowie überhaupt Diejenigen, welche der Welt entsagt zu haben meinten, nicht selten zu erkennen gaben, daß sie dieselben geblieben waren, wenngleich sie die Form verändert hatten, so war es auch hier der Fall, daß bei Manchen die alte Natur bald wieder hervortauchte und man daher auch in der Mönchskutte, wie Johann von Salisbury sagt, den Philosophendünkel wahrnehmen konnte [3]). Andere sagten sich mit ganzer Seele von allem Dem los, was sie früher nur auf eitle Weise getrieben hatten und trachteten, der Mönchsascetik ganz sich hingebend, nur darnach, wie sie des Heils gewiß werden könnten. Die dritte Klasse waren Solche, welche einen wahren inneren Beruf zur Spekulation hatten, und welche daher durch den Umschwung ihres inneren Lebens dieselbe ganz aufzugeben, da sie so ihr ganzes eigenthümliches Wesen hätten verläugnen müssen, nicht bewogen werden konnten, sondern nur eine neue Richtung in derselben nahmen, auf die Gegenstände, welche nach jenem Umschwunge ihren Geist besonders beschäftigten, sie hinwandten.

Ein Beispiel einer Veränderung von dieser letzten Art giebt der genannte Odo. Schon fünf Jahre stand er an der Spitze jener realistischen Schule und zwar hatte er durch das strenge Leben, das er selbst führte und zu dem er seine Schüler anhielt,

---

quicquam dicere aut facere, nisi convenientis et rationis mentio expressim esset inserta. Metalog. lib. I. c. III.

1) Recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis, sicut pari tempore morabantur, sic pariter avolabant.

2) Es müssen solche Fälle wohl öfters vorgekommen seyn, wie Johann von Salisbury sagt Metalog. lib. I. c. IV.: Alii namque monachorum aut clericorum claustrum ingressi sunt et plerique suum correxerunt errorem, deprehendentes in se et aliis praedicantes, quia quicquid didicerant, vanitas vanitatum est et super omnia vanitas.

3) Die merkwürdigen Worte des Johann von Salisbury: Si mihi non credis, claustra ingredere, scrutare mores fratrum et invenies ibi superbiam Moab et eam intensam valde, ut arrogantia absorbeat fortitudinem ejus. Miratur Benedictus et queritur, quod se quodammodo auctore latet lupus in pellibus agninis. Utique tonsuram et pullam vestem a supercilio distare causatur. Et ut rectius dixerim, supercilium arguit, eo quod tonsurae vestibusque non consonet. Ritus observationum contemnitur et sub imagine philosophantis spiritus fallacis elationis obrepit.

schon allgemeine Achtung sich erworben, aber das Studium der Bibel und der alten Kirchenlehrer lag ihm noch fern und er beschäftigte sich nur mit den philosophischen Schriften des Alterthums, soweit sie damals in der lateinischen Sprache bekannt waren. Weil er dem Muster der alten Philosophen, das man sich in dieser Zeit philosophischer Begeisterung desto leichter idealisirt ausmalen konnte, je weniger man die Kenntniß des Alterthums aus zuverlässigen Quellen schöpfte [1]), nachstrebte, so waren Manche geneigt, seine Lebensstrenge vielmehr aus der Nacheiferung dieser, als aus christlich-ascetischem Geiste abzuleiten [2]). Es traf sich nun, daß er von einem seiner Schüler Augustins Werk de libero arbitrio gekauft und dies Buch in die Bibliothek hingeworfen hatte, ohne sich weiter darum zu bekümmern. Als er aber zwei Monate später seinen Schülern das Werk des Boethius de consolatione philosophiae erklärte, und dabei von dem freien Willen zu reden veranlaßt wurde, erinnerte er sich an jenes zur Bibliothek neu hinzugekommene Buch und ließ es sich holen. Er fühlte sich so sehr dadurch angezogen, daß er von nun an das ganze Werk seinen Schülern zu erklären begann. Da kam er bei der Erklärung des dritten Buches an eine Stelle, welche von dem Elende der in dem Weltleben versunkenen, von der himmlischen Herrlichkeit ausgeschlossenen Seelen handelt. Dies glaubte er auf sich und die Genossen seiner Bestrebungen anwenden zu müssen, weil ihre Wissenschaft sich nicht über die Welt erhebe. Er stand auf und ging, heftig weinend, in die Kirche. Die Eitelkeit seines bisherigen Treibens war ihm nun zum Bewußtseyn gekommen, vier seiner Schüler schlossen sich ihm an, überall zu folgen bereit. Er ließ sich unter die regulären Kanoniker aufnehmen, wurde Abt, nachher Erzbischof von Cambray und gebrauchte nun seine philosophische Methode zur Vertheidigung der Kirchenlehre. Er schrieb ein Werk über die Erbsünde, in welchem wir den Einfluß seines philosophischen Realismus nicht verkennen können. Da sich nun so die philosophischen und theologischen Standpunkte mit einander vermischten, konnten aus den mit großer Heftigkeit geführten philosophischen Streitigkeiten [3]) leicht theologische hervorgehen.

---

1) Wir werden unten in Abälard ein Beispiel davon finden.

2) Der genannte Geschichtschreiber der Martinsabtei von Tours führt die Meinung Einiger an: Eum hanc districtionem non exercere causa religionis, sed potius antiquae philosophiae consuetudinis.

3) Charakteristisch für diese Zeit ist ein in der schon genannten Lebensgeschichte Odo's vorkommender Zug. Einer der jungen Kleriker zu Tournay, der durch den Streit zwischen der realistischen und der nominalistischen Schule, zwischen seinem Lehrer Odo und dem Raimbert zu Lille beunruhigt

Dies zeigte sich in der Art, wie der aufkeimende Nominalismus durch die Verschmelzung des theologischen und des philosophischen Interesses unterdrückt wurde. Es fragt sich nur, ob sich Roscelin nicht bloß durch seine eigenthümliche dialektische Theorie, sondern auch seine theologischen Principien und durch seinen ganzen eigenthümlichen theologischen Standpunkt von der herrschenden Richtung entfernte und bei den Vertretern derselben gerechte Besorgnisse erregte. Allerdings giebt sich, wie wir gesehen haben, in der Dialektik Roscelins ein skeptischer Geist und eine skeptische Tendenz zu erkennen, und derselbe Geist konnte dazu führen, auch in den Dingen des christlichen Glaubens Alles schwankend zu machen. Den Consequenzmachereien, welche seine theologischen Gegner aus seiner dialektischen Theorie herzuleiten sich erlaubten, liegt wohl ein Gefühl davon zu Grunde [1]). Aber es erhellt nicht, daß eine solche skeptische Richtung in seiner Theologie würklich hervorgetreten wäre. Wir sehen nicht, daß er der ratio im Verhältnisse zur fides würklich mehr zugeschrieben, diese von der Prüfung durch jene mehr abhängig gemacht hätte, als andere Theologen. Er sprach ja nicht von einer Prüfung der fides durch die ratio, sondern von einer Vertheidigung jener durch diese. Wie Heiden und Juden ihre Religion vertheidigen, — behauptete er — so müßten auch die Christen ihre Religion vertheidigen können [2]), und daß dazu die ratio dem Glauben dienen solle, darin stimmten ja die dialektischen Theologen auch von dem gewöhnlichen Standpunkte überein, dies widerstritt auch dem Princip der augustinischen Religionsphilosophie und Dogmatik keineswegs. Freilich kam es darauf an, wie nun der Begriff der Vertheidigung des Glaubens weiter bestimmt wurde. Hier konnten noch große Differenzen eintreten, es konnte die Vertheidigung des Glaubens, die man als Aushängeschild führte, zu freierer Prüfung der Kir-

---

wurde, wandte sich an einen Taubstummen zu Tournay, der als Wahrsager galt, mit der Frage: auf wessen Seite die Wahrheit sey.

1) Wie wenn in dem nicht von Abälard herrührenden Briefe, der in der Sammlung seiner Werke S. 334 herausgegeben worden, ihm eine aus seinen Principien fließende Bezweiflung der Realität der evangelischen Geschichte Schuld gegeben wird: „Wenn der Begriff des Ganzen und des Theils keine Realität hat, so folgt daraus, daß in der evangelischen Geschichte der Bericht: Christus habe einen Theil eines gebratenen Fisches gegessen, seine Realität nicht haben kann.“ L. c.: Hic sicut pseudodialecticus, ita et pseudochristianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei, intelligere conatur.

2) Seine Worte in Anselms Buche de fide trinitat. c. III.: Pagani defendunt legem suam, Judaei defendunt legem suam, ergo et nos Christiani debemus defendere fidem nostram.

chenlehre benutzt werden. Wenngleich der Gegensatz zwischen Roscelin und den übrigen Theologen einen tieferen Grund hatte, so gab doch nur ein untergeordneter einzelner Punkt Veranlassung zu den Angriffen auf ihn. Wie er überhaupt behauptete, daß die dialektische Entwickelung zur Vertheidigung der Kirchenlehre dienen müsse, so wollte er nachweisen, daß ohne seinen Nominalismus die Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht recht vorgetragen werden könne. Wie er alles Allgemeine nur für etwas Abstraktes, das Besondere allein als das Reale betrachtete, so folgerte er, daß, wenn man nur das Wesen Gottes in der Dreieinigkeit una res nenne, und die drei Personen nicht tres res, so würden diese nicht als etwas Reales betrachtet werden können. Nur der Eine Gott wäre das Reale, alles Andere wäre nur Nominalunterscheidung, der nichts Reales entspräche, und so ware also mit dem Sohne auch der Vater und der heilige Geist Mensch geworden. Man müsse demnach die drei Personen als drei reale (tres res), dem Willen und der Macht nach identische Wesen bezeichnen[1]. Eine solche Auffassung konnte ihm nicht ohne Grund den Vorwurf des Tritheismus zuziehen. Auf einem unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Rheims im J. 1093 zu Soissons versammelten Concil wurde Roscelins Lehre als Tritheismus verdammt, und die Furcht vor der gegen ihn als Ketzer erregten Volkswuth bewog ihn zum Widerruf. So durch die Macht seiner Gegner aus seinem Vaterlande vertrieben, suchte er in England eine Zufluchtsstätte und einen Würkungskreis. Aber er sah sich in seinen Erwartungen getäuscht; denn von der einen Seite fand er in dem Primas der englischen Kirche, in dem Erzbischof von Canterbury, den eifrigsten Verfechter des Realismus und Gegner des Nominalismus, von der andern Seite zog er sich durch eine mit seiner spekulativen Richtung in keiner Verbindung stehende, nur das kirchliche Interesse betreffende Behauptung den heftigen Unwillen einer bedeutenden Parthei zu. Er stellte nämlich den schon früher von hildebrandinischen Eifrern vorgetragenen, von Andern bestrittenen Grundsatz von Neuem auf, daß die aus einer Ehe der Geistlichen, welche aber von den Eifrern für die priesterlichen Cölibatsgesetze als Concubinat betrachtet wurde, erzeugten Söhne kein geistliches Amt sollten erlangen dürfen. Da nun, bis die hildebrandinischen Grundsätze ganz durchdringen konnten, die Menge der verehelichten Geistlichen

1) Anselm. l. c.: Si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res, unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est.

noch so groß war, mußte er durch eine solche Behauptung den Haß Vieler gegen sich erregen, theils der Söhne aus einer solchen Ehe, welche schon in einem geistlichen Amte standen, theils der Geistlichen, welche in ehelicher Verbindung lebten und ihre Aemter in ihrer Familie fortzupflanzen wünschten. Die Wuth dieser gegen ihn mußte um desto größer werden, weil er an einem solchen Kampfe auf die Unterstützung einer Parthei, an deren Spitze die Päpste standen, rechnen konnte, weshalb die strengen Sittenrichter unter den Geistlichen immer gefürchtet und gehaßt wurden. So durch die Wuth seiner Feinde auch aus England verbannt, kehrte er nach Frankreich zurück, wo er neuen Streitigkeiten entgegenging, bis er sich endlich, des Streitens müde, der öffentlichen Aufmerksamkeit durch ein stilles, ruhiges Leben entzog.

Der Gegner Roscelins, Anselm, ist der Mann, welcher auf die theologische und philosophische Richtung des zwölften Jahrhunderts besonders einwürkte, der Augustin seiner Zeit. Was ihm die große Bedeutung giebt, ist die Einheit des Geistes, in dem Alles aus Einem Stücke war, der durch nichts gestörte Einklang zwischen Leben und Wissenschaft. Die Liebe war die Seele seines Denkens, wie seines Handelns.

Er wurde geboren zu Aosta im Piemontesischen im J. 1033. Der von einer frommen Mutter, Ermenberga, dem kindlichen Gemüthe eingestreute Same scheint auf seine Entwickelung besonderen Einfluß gehabt zu haben. Mit dem Sinnen über göttliche Dinge beschäftigte er sich schon als Kind. Unter Bergen erzogen, dachte er sich, daß der Himmel über den Gebirgen sey und da Gott throne, von seinem Hofstaate umgeben. Und großen Eindruck machte auf ihn ein Traum, in welchem er über die Berge zu Gott gelangte und von ihm selbst Himmelsbrodt zur Erquickung empfing. Als Jüngling wurde er durch die gehässige Gesinnung seines Vaters gegen ihn das elterliche Haus zu verlassen und nach Frankreich zu reisen bewogen. Nachdem er sich fast drei Jahre dort herumgetrieben hatte, wurde er durch den Ruf Lanfranks, der in dem Kloster Beck in der Normandie lehrte [1]), angezogen und die dialektische Richtung, welche sein Geist hier nahm, bestimmte von nun an für immer den Gang seiner Forschungen und seines Denkens. Im J. 1060 wurde er selbst Mönch im Kloster Beck und im J. 1063 Prior dieses Klosters, als Nachfolger seines Lehrers Lanfrank. Zwischen den gewöhnlichen Andachtsübungen, der Ertheilung geistlichen Rathes, der Sorge für die Erziehung der Jugend in dem Kloster, der Seel-

---

1) S. Bd. VI. S. 262.

sorge für die Mönche überhaupt, der Verbesserung der durch die Unwissenheit der vorhergegangenen Jahrhunderte sehr entstellten alten Handschriften [1]) und dem Studium und Nachdenken über den Inhalt des christlichen Glaubens war seine Zeit getheilt. Ein großer Theil der Nacht wurde hinzugenommen, nur wenige Stunden blieben dem Schlafe übrig. Mit der Stelle, welche er im Kloster einnahm, war eine Menge von kleinen, dem Geiste unfruchtbaren Geschäften verbunden [2]), aber die Selbstverläugnung der Liebe ließ ihn mit gewissenhafter Treue alles Dieses verrichten, so daß er die Zeit, welche er seiner schriftstellerischen Thätigkeit, dem Studium, der Betrachtung oder dem Gebet widmen zu können gewünscht hätte, mit solchen Dingen hinbringen mußte [3]). Der Mann von tiefem spekulativen Geiste mußte sich, was ihm nicht leicht wurde, dazu herablassen, die Knaben dekliniren zu lehren [4]). Er war ein Gegner der finstern, strengen Mönchszucht, die Liebe suchte er zum beseelenden Princip der Erziehung zu machen. Da ihm einst ein im Rufe besonderer Frömmigkeit stehender Abt klagte, daß man mit aller Strenge bei der Erziehung der Knaben doch nichts ausrichte, daß sie ohngeachtet aller Schläge unverbesserlich blieben, ganz stumpfsinnig und viehisch würden, antwortete ihm Anselm: „Ein schöner Erfolg eurer Erziehung, daß ihr aus Menschen Thiere macht. Sagt mir doch, wenn ihr einen Baum in eurem Garten pflanztet und ihr schlösset ihn von allen Seiten ein, daß seine Zweige sich nach keiner Richtung hin ausdehnen könnten, was für ein Baum würde daraus geworden seyn, falls ihr ihn nach einem Jahre wieder in's Freie setztet? Gewiß ein unnützer Baum mit krummen, zusammengewachsenen Zweigen: und wäret ihr nicht selbst Schuld daran, weil ihr den Baum so sehr eingeschlossen habt?" Diese Vergleichung wandte er auf eine solche Art der Erziehung an. So würden die Knaben ohne Unterschied der verschiedenen Eigenthümlichkeiten mit derselben Strenge behandelt, das mit Gewalt zurückgehaltene Böse wuchere nur desto mehr im Verborgenen [5]), und so verhärteten sie

1) Libros, qui ante id temporis nimis corrupti ubique terrarum erant, corrigebat, sagt Eadmer in Anselms Lebensgeschichte.

2) Wie er selbst sich ausdrückt lib. I. ep. 42 Viles et steriles, quas tamen negligere non audeam, occupationes.

3) L. c.: Non solum dictandi, sed et legendi et meditandi sive orandi opportunitatem video remotam.

4) Wie er an einen jungen Mönch l. c. ep. 55 schreibt: Tuscis, quam molestum mihi semper fuerit pueris declinare.

5) Itaque indiscrete oppressi, pravas et spinarum more perplexas inter se cogitationes congerunt, fovent, nutriunt, tantaque eas nutriendo vi suffulciunt, ut omnia, qua illorum correctioni possent adminiculari, obstinata mente subterfugiant.

sich gegen Alles, was zu ihrer Besserung geschehe. „Weil sie keine Liebe, kein Wohlwollen, keine Freundlichkeit von euch erfahren, so trauen sie euch auch nichts Gutes zu, sondern meinen, daß Alles bei euch aus Haß und Mißgunst hervorgehe. Und weil sie von Keinem in wahrer Liebe erzogen worden, können sie Keinen anders als mit gesenktem Blick und schielendem Auge ansehen [1]). Und ich möchte, ihr sagtet mir, — fügte er mit Affekt hinzu — warum ihr so feindselig gegen sie seyd; sind es nicht Menschen, haben sie nicht dieselbe Natur mit euch gemein?" Er setzte ihm nun auseinander, wie Liebe und Strenge bei der Erziehung mit einander verbunden seyn müsse. Er brachte den Abt zum Bewußtseyn des verschuldeten schlechten Erfolgs seiner Erziehungsmethode. Wieviel durch Liebe gewürkt werden könne, zeigte Anselm mit seinem eigenen Beispiele. Er fand in dem Kloster einen Knaben, Osbern, der sehr gegen ihn eingenommen war und ein sehr störrisches Wesen hatte. Aber indem er ihn freundlich an sich zog, ganz in seine eigenthümliche Art einging, Manches ihm nachsah, wenn die Ordnung des Klosters nicht dadurch gestört wurde, wußte er durch die Gewalt der Liebe das widerstrebende Gemüth zu überwinden. Er fesselte den Knaben an sich und dann erst begann er allmählig ernster und strenger mit ihm zu verfahren. Es bildete sich zwischen dem Manne und dem heranwachsenden Jünglinge eine innige Freundschaft. Anselm versprach sich viel von dem, was derselbe einst als Mann im Dienste der Kirche werde leisten können, aber Osbern verfiel in eine schwere Krankheit. Da saß Anselm immer an dem Bette des geliebten Jünglings und pflegte ihn Tag und Nacht, er stand ihm mit allen leiblichen und geistigen Stärkungsmitteln bei. Nach Osberns Tode sorgte er dafür, daß während eines Jahres alle Tage Messe für dessen Seele gehalten wurde und Alle, an die er schrieb, forderte er zum Gebete für die Seele seines geliebten Osbern auf. Der Bildung der Jünglinge weihte er überhaupt die größte Sorgfalt, indem er meinte, daß dies Alter für göttliche Dinge am meisten empfänglich sey, die höheren Eindrücke in demselben am leichtesten und vestesten hafteten; gleichwie das Wachs, das weder zu weich, noch zu hart sey, das Gepräge des darin abgedrückten Siegels am vollständigsten und klarsten wiedergebe, so verhalte sich dieses Alter zu dem Knaben- und dem weiter fortgerückten Mannesalter [2]). Er ließ es sich angelegen seyn,

1) Cumque apud nullum fuerint in vera caritate nutriti, nullum nisi depressis superciliis, oculove obliquo valent intueri.

2) Videas hominem in vanitate hujus saeculi ab infantia usque ad profundam senectutem conversatum, sola terrena sapientem, et

zum Studium der alten Autoren die Jünglinge zu ermuntern, indem er sie nur dabei ermahnte, alles Obscöne in denselben zu meiden [1]).

Seine Liebe aber erwies sich an dem hohen Alter nicht minder, als an der Jugend. Sie bewährte sich in der Art, wie er es sich angelegen seyn ließ, einen durch hohes Alter und schwere Krankheit entkräfteten Greis, Herewald, der keins seiner Glieder, außer der Zunge, mehr rühren konnte, zu pflegen. Er selbst drückte den Saft der Trauben mit einer Hand in die andere aus und ließ ihn daraus trinken.

Nach dem Tode des Abtes Herluin im J. 1078 wurde Anselm zu seinem Nachfolger gewählt, und auch als Abt ließ er sich von dem geistlichen Interesse am meisten bewegen; er klagte über so viele Aebte, welche über dem Weltlichen das Geistliche vernachlässigten, indem sie es sich angelegen seyn ließen, daß von den gottgeweihten Gütern in ihren Händen nichts verloren werden sollte, das Gesetz Gottes aber in ihren Herzen vertilgt werden ließen; denn sie trachteten so sehr darnach, klug zu seyn, um nicht von Andern betrogen zu werden, daß sie listig würden Andere zu betrügen; sie scheuten sich so sehr davor, zu verschwenden und von dem Ihrigen auf unrechte Weise etwas zu verlieren, daß sie geizig würden und was sie bewahrten, unnütz verfaulen ließen [2]).

Einen noch größeren Würkungskreis erhielt er, da er im J. 1093 als Erzbischof von Canterbury nach England berufen wurde. Durch dies hohe Amt wurde er aber, da er es für seine Pflicht hielt, die Unabhängigkeit der Kirche nach den hildebrandinischen

---

in his penitus obduratum, cum hoc age de spiritualibus, huic de subtilitate contemplationis divinae loquere, et perspicies eum nec quid velis quidem posse videre. Nec mirum, indurata cera est. E contrario consideres puerum, aetate ac scientia tenerum, nec bonum nec malum discernere valentem nec te quidem intelligere, de hujusmodi disserentem, nimirum mollis cera est et quasi liquens nec imaginem sigilli quoquomodo recipiens. Medius horum adolescens et juvenis est, ex teneritudine atque duritia congrue temperatus, si hunc instruxeris, ad quae voles, informare valebis.

1) S. die Ermahnung an einen jungen Mönch, soviel als möglich zu lesen und besonders auch diejenigen Autoren, welche er mit ihm nicht hatte lesen können: et praecipue de Virgilio et aliis auctoribus, quos a me non legisti, exceptis his, in quibus aliqua turpitudo sonat. Lib. I. ep. 55.

2) Seine Worte: Sunt multi praelati nostri ordinis, qui quasi solliciti, ne destruantur res Dei in manibus eorum, agunt, ut dissipetur lex Dei in cordibus eorum, nam tantum conantur esse prudentes, ne decipiantur ab aliis, ut fiant astuti, ad decipiendum alios. Adeo sunt cauti, ne fiant prodigi et quae habent irrationabiliter perdant, ut avari fiant et quae servant, inutiliter putrescant. Lib. II. ep. 71.

Grundsätzen zu vertheidigen, in heftige Kämpfe, welche seinem liebevollen und die Ruhe der religiösen Betrachtung suchenden Gemüthe besonders schwer fallen mußten, mit den Königen Wilhelm II. und Heinrich I. verwickelt. Er nahm zum Papste seine Zuflucht. Urban II. ehrte in ihm die Würde der Wissenschaft und des Amtes, das er in der Kirche bekleidete, zugleich. Drei Jahre brachte er unstät in Frankreich und Italien herumreisend zu. Da er in dem Heere des normännischen Herzogs Roger von Sicilien, den er auf seine Bitte bei der Belagerung von Capua besuchte, auch Saracenen fand und diese, von dem Rufe seiner Liebe angezogen, zu ihm kamen, bewirthete er sie freundlich und erhielt auch unter denselben große Verehrung. Bald nach seiner Rückkehr starb er im J. 1109, zuletzt versöhnt mit Allen, indem er noch sterbend Allen den Segen ertheilte.

In ihm erkennen wir also den Mann, bei dem Lehre und Leben zu Einem Ganzen zusammenstimmte. Wie wir die Liebe als die Seele seines Lebens hervorleuchten sehen, war dieselbe auch der Mittelpunkt seiner Glaubens- und Sittenlehre, was sich zu erkennen giebt in jenem merkwürdigen Ausspruche: wenn er sich von der einen Seite die Abscheulichkeit der Sünde, von der andern Seite alle Qualen der Hölle vorstelle und ihm zwischen beiden die Wahl gelassen wäre, so würde er die Hölle der Sünde vorziehen, und „er wolle lieber rein von Sünde und unschuldig die Hölle, als mit Sünden befleckt den Himmel haben." Wohl war er sich aber dabei bewußt, daß er etwas Unmögliches voraussetze. Er widersprach eben dadurch nur einer sinnlichen auf fleischliche Weise veräußerlichten Auffassung von der Hölle und vom Himmel; er bezeichnet durch die Art, wie er in der Wahl zwischen zwei unmöglichen Voraussetzungen zu entscheiden sich gedrungen fühlen würde, nur den nothwendigen inneren Zusammenhang wie zwischen Sünde und Hölle, so zwischen Heiligkeit und Himmel, das, was den eigenthümlichen Standpunkt der christlichen Hoffnung in ihrem wesentlichen inneren Einheitsbande mit der christlichen Liebe bildet[1]). „Andere zu lieben — sagte er — sey etwas Besseres, als Liebeserweisungen von Andern zu empfangen; denn alle Gaben der Liebe seyen etwas Vergängliches, die Liebe aber sey das Ewige, an sich Gott Wohlgefällige[2])." Immer stellte

1) Wie eine solche Idee auch den Worten zum Grunde liegt, mit denen er darüber Rechenschaft gab, wenn jene Aeußerung Befremden erregte. Cum constet, solos malos in inferno torqueri, et solos bonos in coelesti regno foveri, patet, nec bonos in inferno, si illuc intrarent, posse teneri debita poena malorum, nec malos in coelo, si forte accederent, frui valere felicitate bonorum.

2) Eadmers Lebensbeschreibung c. V. §. 41.

er die Gesinnung der Liebe als dasjenige hin, was allem christlichen Thun und Leiden allein den wahren Werth gebe, so daß nach dem Maaße derselben die Bedeutung aller guten Werke und aller Entsagungen abzuschätzen sey, wie davon zeugen jene seine Worte in einem Briefe [1]): „Ich habe in der Schule Christi gelernt, daß wer aus wahrer Liebe zu Gott und zu dem Nächsten dem Dürftigen auch nur einen Becher kalten Wassers darreicht, ihm ein Almosen giebt, seinen Lohn nicht verlieren wird. Mit je größerer Liebe zu Gott und dem Nächsten ein Mönch der ihm vorgesetzten Nahrungsmittel sich enthält, desto größere Almosen giebt er auch und desto größeren Lohn erwirbt er sich." Gegen sich selbst übte er die größte Strenge, er schränkte auf alle Weise seine sinnlichen Bedürfnisse ein, so daß seine Freunde für seine Gesundheit fürchten mußten und die Liebe mancherlei Kunstgriffe, durch die sie ihn seine Entbehrungen zu mildern nöthigten, sie ersinnen ließ [2]). Und auch bei dem Glanze der höchsten Würde in der englischen Kirche behielt er die alte Mönchsstrenge bei. Wir sehen dies aus einem merkwürdigen charakteristischen Zuge, welcher zugleich von der Macht der Liebe zeugt, mit welcher er die Gemüther an sich fesselte. Die Königin Mathilde von England, welche mit der innigsten Liebe und Verehrung ihm als ihrem geistlichen Vater anhing, war von großer Besorgniß für ihn erfüllt worden, da sie gehört hatte, daß er, wenn er lange gefastet, nicht aus eigenem Antriebe, sondern nur von Einem seiner Diener daran erinnert, Speise zu sich zu nehmen pflege. Sie schrieb deshalb an ihn einen Brief [3]), in welchem sie ihn auf die rührendste Weise bat, daß er um seiner Gemeinde willen sich mehr schonen möge, damit nicht, wenn er durch die Strenge seiner Enthaltungen die Stärke seiner Stimme einbüßte, seine Predigerwürksamkeit dadurch beeinträchtigt werde, so daß wenigstens die Fernerstehenden ihn nicht mehr verstehen könnten [4]). Sie hielt ihm das Vorbild Christi entgegen, der, wie das Fasten, so auch, Gastmählern

---

1) Lib. I. ep. 41.

2) Eadmer erzählt, daß er nur, wenn er während des Essens einen theologischen Gegenstand im Gespräch abhandelte, ohne daran zu denken, mehr Speise als gewöhnlich zu sich nahm, und die ihm zunächst Sitzenden dies benutzten, ihm mehr Brodt zuzustecken.

3) Lib. III. ep. 56.

4) Ne vox spiritualium aedificatrix raucescat et quae canonum ac dulce Dei verbum decoro, quieto remissoque sermone dispensare consueverat, id tanto remissius in futurum exequatur, ut quosque aliquantisper a te remotiores audientia ipsius voce privatos fructu etiam vacuos derelinquat. Nolite igitur, bone pater et sancte, nolite tam intempestive corporis viribus inedia destitui, ne orator esse desistatis.

beiwohnend, das Essen geheiligt habe [1]). Anselm antwortete ihr, daß, obgleich er, ohne von Hunger gequält zu werden, fasten könne, er doch, soviel es nöthig und nützlich sey, seinen Leib durch Nahrungsmittel stärken könne und wolle [2]).

Aber so streng er gegen sich selbst war, so nachsichtig war er gegen Andere und unlieb war es ihm, wenn Einer durch Rücksicht auf ihn sich abhalten ließ, seinen Hunger zu befriedigen. Freundlich sah er die an seinem Tische Essenden an, wenn sie es sich wohlschmecken ließen, er hob seine Hand über sie auf und ertheilte ihnen seinen Segen, indem er sprach: „Wohl bekomme es euch.“ Der Geist galt ihm überall mehr als der Buchstabe und er trug kein Bedenken, von der Strenge der Mönchsregel etwas nachzulassen, von dem Buchstaben etwas zu opfern, wenn es der Geist verlangte, wenn Rücksichten der Liebe, um Andern nicht beschwerlich zu fallen, ihm dazu riethen. Wo Anselms Schüler, der Mönch Eadmer, in der von ihm verfaßten Lebensbeschreibung desselben dies berichtet, erkennen wir den Geist seines Meisters in der Art, wie er diesen gegen den Tadel, den er sich durch solche Abweichungen von dem Gewöhnlichen zugezogen hatte, vertheidigt, wenn er sagt, daß, wem das Glück zu Theil worden, das Leben Anselms recht verstehen zu lernen, der werde es für etwas Lobenswertheres halten, daß er aus guten Gründen von der Strenge seiner Lebensweise zuweilen etwas nachließ, als wenn er sie immer starr vestgehalten hätte, denn das tugendhafte Handeln bestehe in dem vernunftgemäßen [3]).

Da Einer jener Klausner, welchen viele Gelegenheit gegeben war, unter den zahlreichen Schaaren, die zu ihnen hinströmten, Worte der Erbauung auszustreuen, ihn um eine Anweisung dazu gebeten hatte, wie er am besten die ihn besuchenden Laien zur Verachtung der irdischen Dinge und zur Sehnsucht nach dem Himmelreiche anreizen könne, machte er ihm einen solchen Entwurf: „Mein theurer Bruder, Gott ruft und bietet das Himmelreich feil. Dieses Himmelreich ist ein solches, daß dessen Seligkeit und Herrlichkeit keines sterblichen Menschen Auge sehen, kein Ohr es vernehmen, kein Geist es ausdenken kann. Mache dir

---

1) Christus Jesus, qui dedicavit jejunium, dedicavit et esum, vadens ad convivium nuptiarum.

2) Licet sic possim sine famis molestia jejunare, satis tamen possum et volo, cum debeo, quantum expedit, corpus alimentis recreare.

3) Nos, qui vitae illius modum scire meruimus, magis in eo laudandum aestimamus, quod a rigore sui propositi aliquando pro ratione descendebat, quam si continue in ipso rigidus indiscrete persisteret. Ratione siquidem agi virtutis est, vitii vero contra.

aber, um eine Vorstellung davon zu gewinnen, dies Bild davon. Was Jeder, der in demselben zu herrschen gewürdigt wird, will, das wird im Himmel und auf Erden geschehen und was er nicht will, das wird nicht geschehen. Denn es wird so große Liebe zwischen Gott und Denen, die in diesem Reiche seyn werden, und unter diesen gegenseitig stattfinden, daß Alle sich einander gegenseitig wie sich selbst, Gott aber mehr als sich selbst lieben werden. Daher wird dort Keiner etwas Andres wollen, als was Gott will, und was Einer will, werden Alle wollen, und was Einer oder Alle wollen werden, das wird Gott wollen. Es wird daher mit jedem Einzelnen und mit Allen, mit der ganzen Schöpfung und mit Gott selbst so seyn, wie es Jeder wollen wird. Und so werden Alle vollkommene Könige seyn, denn es wird seyn, was jeder Einzelne will, und Alle werden mit Gott zugleich wie Ein König, gleichsam Ein Mensch seyn, weil Alle dasselbe wollen werden und was sie wollen, seyn wird. Gott bietet vom Himmel herab ein so hohes Gut feil. Fragt Jemand: um welchen Preis? so wird ihm geantwortet: Der, welcher das Himmelreich geben will, bedarf keines irdischen Preises und dem Gott, dessen Alles ist, was da ist, vermag Keiner zu geben, was Er nicht hätte. Und doch giebt Gott etwas so Großes nicht umsonst; denn er giebt es Keinem, der es nicht liebt; denn Keiner giebt das, was er lieb hat, einem Solchen, dem es nicht lieb ist. Also liebe und besitze. Endlich, weil im Himmel herrschen nichts Andres ist, als mit Gott, allen heiligen Engeln und Menschen durch die Liebe sich so zu Einem Willen vereinigen, daß Alle zugleich Eine Macht besitzen. Liebe Gott mehr als dich selbst und du beginnst schon zu besitzen, was du dort auf vollkommene Weise haben wirst. Diese Liebe kann aber keine vollkommene in dir seyn, wenn du nicht dein Herz von aller andern Liebe leer machst; denn wie ein Gefäß, je mehr es mit Wasser oder einer andern Feuchtigkeit erfüllt ist, desto weniger Oel in sich fassen kann, so schließt das Herz, je mehr es von einer andern Liebe eingenommen ist, desto mehr diese Liebe aus."

Anselm war von einer vorherrschend contemplativen Natur, aber doch gab er sich den verschiedenen Gebieten nach außen gerichteter Thätigkeit hin, wozu er durch seine verschiedenen Würkungskreise aufgefordert wurde. Die Liebe bildete bei ihm das Band zwischen dem contemplativen und dem praktischen Leben. Etwas ihn Auszeichnendes ist diese innere Geistesruhe für religiöse Betrachtung und Spekulation, welche er sich durch die Menge der von außen her auf ihn eindringenden Sorgen nicht trüben ließ. Mitten unter seinen Geschäften, Kämpfen, Reisen drängten sich

ihm die spekulativen Fragen auf, welche er durch die von ihm verfaßten Schriften zu beantworten suchte. Was zwischen Anselm und Andern, welche vom einfachen kindlichen Glauben zur Spekulation übergingen, einen bedeutenden Unterschied macht, ist dies. Es war nicht, wie bei Andern, der Kampf des Fleisches und Geistes, die Reaction der natürlichen Vernunft gegen die göttlichen Dinge, nicht der Stachel des Zweifels, was ihn zur Spekulation über den Glaubensinhalt anreizte. Er suchte nicht etwa durch sein Denken aus einem inneren Zwiespalte herauszukommen, die verlorene Sicherheit und Ruhe des Glaubens wiederzugewinnen. Der Inhalt des christlichen Glaubens war ihm unmittelbar gewiß, sein christliches Bewußtseyn war über jeden Zweifel erhaben. Die Herzenserfahrung war ihm das sicherste Zeugniß von der Realität dessen, was ihm der Glaube verbürgte. Da nun aber mit dem innigen zuversichtlichen Glauben ein tief forschender spekulativer Geist bei ihm zusammenkam und auch dieser sein Recht geltend machte, war er überzeugt, daß das, was ihm als das Höchste im Glauben und in der Herzenserfahrung sich bewährte, auch für das Denken als solches sich bewähren müsse, daß kein Zwiespalt in dem Geiste seyn, das, was den Menschen als Bild Gottes vor den übrigen Geschöpfen auszeichne, dem göttlichen Inhalte nicht fremd bleiben dürfe. So fühlte er sich gedrungen, von dem, was ihm an sich das Gewisseste war, auch durch Vernunfterkenntniß Rechenschaft zu geben. Zwei merkwürdige [1]) Beispiele mögen uns diesen Zusammenhang in seinem Geistesleben anschaulich machen. Er war noch Prior in dem Kloster Beck, als er vor dem Anfange der Frühmesse, vom Schlafe erwacht, im Bette liegend darüber nachsann, wie es zu denken sey, daß die Propheten das Vergangene und Zukünftige zugleich wie etwas Gegenwärtiges geschaut hätten. Und da er ganz in solchen Gedanken versunken die Augen auf den Boden geheftet hatte, sah er mitten durch die Wand hindurch die Mönche, denen dies Geschäft zukam, in der Kirche umherwandeln, am Altar vorbeigehen, um für die Frühmesse Alles in Stand zu setzen, die Lichter anzünden, und zuletzt Einen derselben die Glocke ziehen, um die Uebrigen zu wecken. Als nun, nachdem der Schall dieser Glocke

1) Wie dies bei Anselm zusammenhing, wird von Eadmer treffend bezeichnet: Divinis scripturis tantam fidem adhibebat, ut indissolubili firmitate cordis crederet, nihil in eis esse, quod solidae veritatis tramitem ullo modo exiret. Quapropter (also diese Festigkeit der Ueberzeugung war die Basis seines Denkens) summo studio animum ad hoc intenderat, quatenus juxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere.

ertönt war, alle Mönche aus ihren Betten aufstanden und zusammenkamen, wunderte sich Anselm und er erkannte, daß es Gott das Leichteste sey, den Propheten im Geiste das Zukünftige zu offenbaren, da er ihn durch so viele dichte Körper hindurch das, was geschah, mit leiblichen Augen habe sehen lassen[1]). Mögen wir nun in dieser unläugbaren merkwürdigen Thatsache das Zusammentreffen einer der Phantasie vorgeführten Vision mit dem, was sich äußerlich verwürklichte, oder ein würkliches durch die Schranken des Raumes nicht gehemmtes, von einem inneren den äußerlichen Sinnesorganen zum Grunde liegenden Sensorium ausgehendes Schauen, ähnlich dem, was von somnambulistischen Zuständen erzählt wird, erkennen, offenbar gab diese psychologische Erscheinung, wie wir sie auch uns immer denken mögen, dem Anselm eine Analogie für das prophetische Schauen. Es ist die zum Grunde liegende Idee, daß, wie in der angeführten Erscheinung das Trennende des Raumes für die Anschauung vernichtet, so das Trennende der Zeit für die Anschauung der Propheten aufgehoben worden sey.

Das zweite Beispiel ist dieses: Als Anselm mit der Untersuchung darüber beschäftigt war, wie sich in Einem kurzen Argumente Alles, was zur Lehre von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften gehöre, zusammenfassen lasse[2]), verfolgte ihn überall dieser Gedanke, er ließ ihn nicht ruhig essen und schlafen. Auch seine Andacht bei der Frühmesse und bei andern kirchlichen Handlungen wurde dadurch gestört. Schon wollte er deshalb diesen Gedanken als eine Versuchung des Satans zurückweisen. Aber je mehr er dagegen kämpfte, desto gewaltiger drang dieser Gedanke auf ihn ein. Und bei der Feier der Vigilien in einer Nacht wurde es ihm auf einmal hell im Geiste, hohe Freude erfüllte sein Inneres und sogleich schrieb er nieder, was ihm diese Befriedigung gewährt hatte, woraus sein Proslogion entstand. So hing das Religiöse und Spekulative bei ihm zusammen, und die Werke, aus welchen sein Geist alle Nahrung schöpfte, welche ihm, wie er sie immerfort studirte, zu allen seinen Forschungen den Anstoß gaben, waren die Bibel und Augustinus[3]). So war auch in seiner Polemik gegen Roscelin das philosophische und das theologische Interesse auf das Engste verbunden. Der Nominalismus erschien ihm als eine Denkweise, welche sich über das Sinnliche durchaus nicht zu erheben vermöge, welche die Vernunft nicht zu

1) Eadmer II., 9.
2) Der nachher zu erwähnende ontologische Beweis.
3) Eadmer I., 68: Nihil asserere, nisi quod aut canonicis aut Augustini dictis incunctanter posse defendi videret.

sich selbst, zum Bewußtseyn ihres eigenthümlichen Wesens kommen lasse, welche, die Realität der Ideen nicht anerkennend, alles Erkennen unmöglich mache. „Die Vernunft, — sagt er von den Nominalisten — welche über Alles im Menschen herrschen und richten soll, ist bei ihnen von sinnlichen Bildern so sehr umnebelt, daß sie sich von denselben nicht zu befreien und das, was sie allein und rein in seinem geistigen Wesen betrachten soll, nicht davon loszumachen vermag“ [1]). Die christliche Grundlehre von der Menschwerdung Gottes scheint ihm etwas mit dem Nominalismus Unvereinbares zu seyn; „denn — meint er — wie kann man von diesem Standpunkte eine Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur annehmen, wenn es überhaupt nur menschliche Personen giebt, der Begriff der menschlichen Natur, der Menschheit aller Realität ermangelt“? [2]).

Es erhellt zwar aus dem Gesagten, wie sehr der ruhige religiöse und theologische Entwicklungsgang Anselms von dem durch so mannichfache Stürme sich hindurchziehenden des Augustinus verschieden ist, aber beide wurden doch auf verschiedenen Wegen zu demselben Resultate geführt, daß das rechte Verständniß der Glaubenswahrheiten nur von dem christlichen Bewußtseyn ausgehen könne, den Glauben und die innere Erfahrung voraussetze. Das augustinische Princip über das Verhältniß der wissenschaftlichen Glaubenslehre zum Glauben: „fides praecedit intellectum,“ wurde so auch das seinige, und durch ihn zuerst in die mittelalterliche Theologie übergeleitet. Er entwickelte und vertheidigte dasselbe in der Polemik gegen Roscelin, obgleich dieser eigentlich nichts dawider Streitendes vorgetragen hatte. Auch Anselm schloß sich den seit älteren Zeiten in dieser Beziehung als klassische Beweisstelle gebrauchten Worten Esa. 7, 9 nach der Uebersetzung der Vulgata an. „Jeder Christ — sagt er — muß immer denselben Glauben ohne zu zweifeln vesthalten, und indem er ihn liebt und nach demselben lebt, demüthig, soviel er vermag, den Grund dafür suchen, warum es so ist [3]). Wenn er

1) De fide trinitatis c. II.: Prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnino omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est imaginibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

2) Qui non potest intelligere, aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget, hominem assumptum esse a verbo, non personam, id est aliam naturam, non aliam personam esse assumptam?

3) Semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et se-

es zu erkennen vermag, danke er Gott. Wenn er es nicht vermag, beuge er das Haupt voll Ehrfurcht; denn eher wird die auf sich selbst vertrauende menschliche Weisheit ihr Horn zerstoßen, als daß es ihr gelingen könnte, diesen Felsen umzustürzen." Er redet gegen Diejenigen, welche die höchsten Fragen über den Glauben aufzuwerfen wagten, ehe sie durch den Glauben die Flügel des Geistes empfangen hätten. Ihre Irrthümer leitet er eben aus der verkehrten Ordnung, der sie in ihren Untersuchungen folgten, ab, daraus, daß sie den intellectus der fides vorangehen lassen wollten. Wenn Solche über Dinge, von denen sie nichts erfahren hätten, disputiren wollten, so vergleicht Anselm dies damit, wie wenn Fledermäuse und Nachteulen, die nur bei Nacht den Himmel sähen, über die Mittagsstrahlen der Sonne mit den Adlern streiten wollten, welche die Sonne selbst unmittelbar anschauten. „Zuerst muß also durch den Glauben das Herz gereinigt, zuerst müssen durch Beobachtung der Gebote des Herrn die Augen erleuchtet, zuerst müssen wir in dem demüthigen Gehorsam gegen das göttliche Wort Kinder werden, ehe wir die Weisheit erkennen können, welche Gott den Weisen und Klugen verborgen und den Kindern geoffenbart hat. Zuerst müssen wir uns von dem Fleische lossagen und nach dem Geiste leben, ehe wir die Tiefen des Glaubens zu untersuchen wagen mögen; denn der fleischliche Mensch vernimmt nichts von göttlichen Dingen. Je mehr wir das, was die heilige Schrift für das Leben uns lehrt, in thätigem Gehorsam ausüben und uns so damit nähren, desto mehr werden wir in dem fortschreiten, was dem Geiste für die Erkenntniß Befriedigung gewährt. Wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, und wer nicht erfahren hat, wird nicht verstehen; denn soviel die Erfahrung über das bloße Hören von einer Sache erhaben ist, soviel wird sich das Wissen Dessen, der erfahren hat, über die Erkenntniß Dessen, der bloß vom Hörensagen etwas kennt, erheben. Das Praktische und Theoretische hangt so genau zusammen, daß nicht allein ohne den Glauben und die Beobachtung der göttlichen Gebote Keiner zu einer höheren Stufe der Erkenntniß sich erheben kann, sondern auch zuweilen das verliehene Verständniß entzogen wird und der Glaube selbst zu Grunde geht, weil das gute Gewissen vernachlässigt worden." Anselm beruft sich hier auf das, was Paulus Röm. 1. von der Unterdrückung des Gottesbewußtseyns sagt.

Seine Theologie verfolgt daher die beiden Richtungen, die

---

cundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit.

Unabhängigkeit des Glaubens und die unverletzliche Würde desselben gegen eine übermüthige, oder wenigstens ihm übermüthig erscheinende dialektische Spekulation zu vertheidigen, und die rationelle Auffassung und Entwickelung der Glaubenswahrheiten, ihre Uebereinstimmung mit der durch ein höheres Licht erleuchteten Vernunft nachzuweisen. In Anselm finden wir Gemüth und Vernunft, Gefühl und Erkennen, das mystische und das spekulative Element in schöner Einigung. Der Inhalt seines Glaubens war ein ihm durch die Ueberlieferung der Kirche gegebener, aber sein subjektives Glaubensleben hatte sich an dem Studium der heiligen Schrift entwickelt. Indem sich das Kirchliche und Christliche von Anfang an bei ihm verschmolzen hatte und er mit dieser Richtung seines Geistes in die heilige Schrift sich hineinlas und sich hineinlebte, goß er Alles, was er daraus ableitete, unwillkührlich in die katholische Form hinein. Tiefe des Gemüths und des Geistes und Scharfsinn kamen bei ihm zusammen, doch war der Tiefsinn mehr als der Scharfsinn bei ihm vorherrschend und das religiöse Interesse überall das Vorwaltende. So konnte es leicht geschehen, daß er den aus den Tiefen seines religiösen Bewußtseyns geschöpften Inhalt einer Beweisform, die dem unabhängig forschenden Scharfsinne nicht hätte genügen können, unterschob und bewiesen zu haben meinte, was ihm vor allen Beweisen gewiß war und was ihm sonst durch solche Beweise nicht Sache der Ueberzeugung hätte werden können. Oft müssen wir bei ihm zwischen den zum Grunde liegenden tiefen Ideen und der mangelhaften syllogistischen Form ihrer Entwickelung unterscheiden.

So sehen wir in Anselm die verschiedenen Grundrichtungen des seine Zeit bewegenden Geistes harmonisch mit einander verbunden. Die in ihm verschmolzenen Geisteselemente traten aber in der fortgehenden Entwickelung des geistigen Lebens dieser Zeit auseinander und es gingen Gegensätze daraus hervor, welche zu den bedeutendsten Erscheinungen des zwölften Jahrhunderts gehören, es entstanden Kämpfe, welche den Entwickelungsprozeß der Theologie erst zu seiner Entscheidung führen müßten. Insbesondere erscheinen uns im Anfange des zwölften Jahrhunderts der Abt Bernhard von Clairvaux und Abälard als die Repräsentanten der beiden aus der Einheit, in der sie bei Anselm mit einander verbunden waren, herausgetretenen theologischen Grundrichtungen, der vom Leben des Gemüths ausgehenden oder praktisch-mystischen und der dialektischen.

Was zuerst Bernhard betrifft, so müssen wir hier auf das zurückweisen, was wir in der Geschichte des Mönchsthums über

seinen religiösen Standpunkt bemerkt haben. Wir sahen, wie ihm die vom Glauben ausgehende Herzenserfahrung Hauptsache war, wie er nur dasjenige Wissen in der Religion als das rechte gelten ließ, welches den Menschen in sein Inneres zurückführt und ihn sich demüthigen lehrt. Der Mann, dessen ganzes Leben dem Mönchsthume und der demselben zum Grunde liegenden Anschauungsweise angehörte, betrachtete von diesem Standpunkte aus als das höchste Ziel des christlichen Lebens nicht, wie es das ächte Christenthum verlangte, die Vermenschlichung des Göttlichen, die Verklärung alles Menschlichen durch ein göttliches Lebensprincip, sondern einen über das Rein-Menschliche sich erhebenden Standpunkt christlicher Vollkommenheit, einen alles Menschliche hinter sich zurücklassenden Schwung der Betrachtung des Geistes. Das Höchste ist nach seiner Auffassung nicht das, was sich der harmonischen Entwickelung aller Kräfte der menschlichen Natur anschließt, sondern es ist der Schwung der Begeisterung, der alle Mittelglieder überspringt und die Anschauung des ewigen Lebens anticipirt. „Der Größte — sagt Bernhard — ist, wer, den Gebrauch der Dinge und der Sinne verachtend, soweit es der menschlichen Gebrechlichkeit gestattet ist, nicht durch stufenmäßiges Fortschreiten, sondern durch plötzlichen Aufschwung in der Betrachtung, zuweilen zu jenen Höhen sich zu erheben pflegt“ [1]). Dahin rechnet er, was Paulus von seiner Entzückung in den Himmel erzählt [2]). Er unterscheidet drei Standpunkte: „Der des frommen praktischen Lebens mitten in der bürgerlichen Gesellschaft, wo die Sinne und die sinnlichen Dinge auf eine ordentliche, Gott wohlgefällige Weise gebraucht werden. Der zweite Standpunkt ist derjenige, wo man sich durch stufenmäßige Entwickelung der Erkenntniß von der Offenbarung des unsichtbaren göttlichen Wesens in der Schöpfung zu diesem selbst erhebt. Der dritte höchste Standpunkt, wo der Geist sich in sich selbst sammelt und, soviel er durch Gott unterstützt wird, den menschlichen Dingen sich entzieht, um zur Betrachtung Gottes sich zu erheben [3]). Auf diesem letzten Stand-

1) Omnino maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. De consideratione lib. V. c. I. §. 3.

2) Excessus, non ascensus, nam raptum potius fuisse, quam ascendisse, ipse se perhibet.

3) Dispensativa est consideratio, sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans ac ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum.

punkte gelangt man unmittelbar zu dem, was von Allem das Ziel ist, zur Erfahrung von dem Göttlichen. Dazu führen auch die beiden andern Standpunkte, nur auf langsamere Weise. Das Höchste kann nicht durch Worte gelehrt, sondern nur durch den Geist geoffenbart werden. Keine Rede kann es erklären, aber durch Gebet und Reinheit des Herzens gelangen wir dazu, nachdem wir durch den Lebenswandel uns dafür würdig gemacht haben."

Er vergleicht ferner mit einander dieses dreifache Verhältniß des Geistes zur Erkenntniß religiöser Wahrheit: opinio, fides, intellectus. „Der intellectus geht von Vernunfterkenntniß aus, der Glaube stützt sich auf Autorität, die Meinung hält sich nur an das Wahrscheinliche. Beides erste ist im Besitz der Wahrheit, aber auf verschiedene Weise; der Glaube besitzt die Wahrheit als eine verschlossene und verhüllte, der intellectus als eine enthüllte und offenbare. Es ist besonders wichtig, daß diese drei Operationen des Geistes recht auseinandergehalten und auf das ihnen zukommende Gebiet bezogen werden, daß der Glaube nicht, was dem bloßen Meinen angehört, als etwas Sicheres vesthalten wolle, oder daß nicht die Meinung das Veste, was dem Glauben zugehört, in Frage stelle. Wenn die Meinung sich zu behaupten anmaßt, ist sie verwegen. Wenn dem Glauben Zweifel beiwohnt, ist er ein schwacher. Wenn der intellectus in das Versiegelte des Glaubens einzubrechen versucht, ist es frevelhafte Willkühr, die sich gegen die Majestät des Göttlichen auflehnt. Der Glaube ist ein von der Willensrichtung ausgehendes sicheres Vorausnehmen der noch nicht enthüllten Wahrheit [1]). Es kommen also hier diese Merkmale zusammen: Die Richtung des Willens, wodurch die Ueberzeugung bestimmt wird, eine praktische Aneignung der Wahrheit, eine Lebensgemeinschaft mit den göttlichen Dingen, welche dem Wissen noch etwas Verhülltes sind. Die Ueberzeugung wird hier nicht durch objektive Gründe bestimmt, wie bei dem Wissen, sie geht von etwas Subjektivem aus, von der Richtung des Gemüths zu dem Göttlichen hin und die Ueberzeugung, welche daraus entsteht, ist eine sichere. Der intellectus ist eine gewisse und klare Erkenntniß des Unsichtbaren. Den Unterschied zwischen dem intellectus und dem Glauben macht also nicht der Grad der Gewißheit, sondern nur der Grad der Klarheit, das Verhülltseyn dessen, was dem intellectus etwas Enthülltes ist [2]). Nichts ver-

---

1) Voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis.

2) Quod etsi non habet incertum, non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus.

langen wir mehr zu wissen, als das, was wir durch den Glauben schon wissen, also, daß zu der schon im Glauben gegebenen Gewißheit auch die Klarheit des Erkennens hinzukomme. Unsrer Seligkeit wird nichts mehr fehlen, wenn das, was uns durch den Glauben schon etwas Gewisses ist, auch etwas Unverhülltes uns seyn wird" [1]). Man würde also dem Bernhard Unrecht thun, wenn man sagen wollte, daß er das Streben nach Erkenntniß durchaus zurückgewiesen habe, ein solches Verlangen des Geistes etwas ganz Fremdes ihm gewesen sey. Die Befriedigung dieses dem Geiste eingepflanzten Bedürfnisses rechnete er ja zur Seligkeit des ewigen Lebens, und auch von dem Standpunkte des Lebens hienieden wollte er ein solches Streben nicht verbannen, wenngleich er selbst sich mehr zu der von dem Leben des Gemüths ausgehenden Betrachtung hinneigte. Nur ein seiner Schranken sich nicht bewußtes, das Heiligthum des Glaubens nicht heilig haltendes, die Einfalt und Demuth des Glaubens, die Wärme des Gemüths beeinträchtigendes Streben der Spekulation war ihm verhaßt. Wäre die spekulative Theologie immer nur auf der von Anselm vorgezeichneten Bahn fortgegangen, so hätte sich Bernhard leicht mit derselben verständigen und wenngleich sein Weg ein andrer war, doch mit ihr befreunden können. Aber anders gestaltete sich das Verhältniß durch das kühne Auftreten Abälards.

Peter Abälard, geboren im J. 1079 zu Palais ohnweit Nantes in der Bretagne, wurde schon in den ersten Jünglingsjahren von der Begeisterung für jene dialektischen Studien ergriffen. Er war mit glänzenden Gaben ausgerüstet, sich derselben aber auch zu sehr bewußt [2]), ein zu großes Selbstgefühl, welches durch die glänzende Anerkennung, die seine Talente bald fanden, immer mehr genährt wurde, war das sittliche Gebrechen, mit welchem er von Anfang an bis zum Abende seines Lebens besonders zu kämpfen hatte, was auch dazu beitrug, ihn in die Stürme hineinzuwerfen, welche auf die Läuterung seines Gemüths zurückwürkten. Bald gerieth er mit seinen Lehrern, wie dem berühmten Dialektiker, Vorsteher einer realistischen Schule, dem

---

1) Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum, quae jam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda.

2) In einem in der späteren Zeit seines Lebens nach seinen mannichfachen Unglücksfällen geschriebenen Werke sagt er von sich: Confido in ea, quae mihi largior est, ingenii abundantia, ipso cooperante scientiarum dispensatore, non pauciora me praestiturum eloquentiae peripateticae munimenta, quam illi praestiterunt, quos Latinorum celebrat studiosa doctrina. Dialectica ed. Cousin, p. 228.

Wilhelm von Champeaux zu Paris, in Streit. Zu Melün, Corbeil, Paris erwarb er sich als Meister in der Dialektik einen großen Namen und vielen Beifall. Von dem Studium der Philosophie wollte er zur Theologie übergehen, obgleich er von derjenigen Richtung des Gemüths, ohne welche ein solches Studium nicht gedeihen kann, noch fern war. Er suchte zu Laon einen damals berühmten Lehrer, den Anselm, auf, fand sich aber durch dessen Vorträge nicht befriedigt, und bald wagte er selbst als Lehrer aufzutreten, mit seinem Meister zu wetteifern. Von dort verdrängt, begab er sich nach Paris und hier machte er durch seine philosophischen und theologischen Vorträge großes Aufsehn. Von Rom, Italien, allen Theilen Frankreichs, den Niederlanden, Deutschland, strömten Jünglinge herbei, ihn zu hören. Sein Ruhm und seine reiche Einnahme ließen ihn immer weniger über sich selbst wachen, so daß er sich seinen Lüsten immer mehr hingab [1]. Er selbst erkennt nachher in den Unglücksfällen, welche er dadurch über sich selbst herbeizog, die von der Vorsehung ihm gegebenen Heilmittel seiner sittlichen Uebel, unter denen er Hochmuth und Wollust besonders nennt [2]. Die schmachvollen Leiden, welche ihn trafen, bewogen ihn von der Welt sich zurückzuziehen und er trat im J. 1119 als Mönch in die Abtei St. Denis bei Paris ein. Hier wurde er durch viele seiner früheren Schüler und andere junge Kleriker mit Bitten bestürmt, daß er, wie er früher um Ruhm und Geld zu gewinnen, seine Vorträge gehalten hatte, nun zur Ehre Gottes in einem neuen Sinne und Geiste diese Thätigkeit wieder beginnen möchte. Die Mönche von St. Denis, welche bei ihrer Zügellosigkeit des strengen und bittern Sittenrichters gern entledigt seyn wollten, drangen in ihn, daß er diesem Rufe folgen solle. Eine Priorei, welche zu dieser Abtei gehörte und die an das Gebiet des Grafen Theobald von Champagne grenzte, wurde ihm für diesen Zweck eingeräumt und bald war er wieder der Mittelpunkt für eine von allen Seiten herbeiströmende Jugend, so daß Wohnungen und Lebensmittel nicht hinreichten [3].

---

1) Abälard sagt von sich selbst in seiner historia calamitatum: Cum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem, nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini coepi laxare, qui antea vixeram continentissime. Et quo amplius in philosophia vel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis et divinis immunditia vitae recedebam.

2) Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium divina mihi gratia, licet nolenti, contulit.

3) Er selbst sagt in der Geschichte seines Unglücks von seinen Vorlesungen, was wir gewiß nicht Ursache haben für übertrieben zu halten: Ad quas tanta scholarium multitudo confluxit, ut nec locus hospitiis nec terra sufficeret alimentis.

Zwar beschäftigte er sich hier auch noch mit der Erklärung alter Schriftsteller und Erörterung der dialektischen Fragen, aber die neue ernstere Richtung, welche das Unglück ihm gegeben hatte, bewog ihn, sich doch besonders zu theologischen Gegenständen hinzuwenden und diese nach seiner eigenthümlichen dialektischen Methode zu behandeln.

Nach dem Wunsche seiner Zuhörer begann er seine theologischen Lehren auch in einem Werke niederzulegen, das er wohl über die ganze Glaubenslehre ausdehnen wollte, das aber über die Lehre von der Dreieinigkeit nicht hinauskam: Theologia, oder: Introductio in theologiam [1]). Aus diesem Werke erhellt, daß damals schon ein Kampf zwischen der dialektischen und der praktisch-kirchlichen Parthei ausgebrochen war. Abälard schreibt nicht ohne eine gewisse Gereiztheit gegen die Widersacher der neuen dialektischen Methode. Er klagt darüber, daß so Viele, welche sich auf eine vernünftige Entwickelung der Glaubenslehren nicht verständen, einen Trost für ihre Ungeschicktheit darin suchten, einen solchen glühenden Glaubenseifer am meisten zu preisen, vermöge dessen man, ohne zu untersuchen und zu prüfen, glaube [2]). Er bezeichnet sie also als die Vertheidiger eines blinden Autoritätsglaubens. Er sagt gegen solche, daß darnach kein Mittel übrig bleibe, die Anhänger einer falschen Religion zu widerlegen und von ihrem Irrthume zu überführen. Auch alle Götzendiener könnten dasselbe für sich anführen [3]). Wenn jene behaupteten, daß die von Gott geoffenbarten Wahrheiten in diesem Leben nicht verstanden werden könnten, so würde dies zum Montanismus hinführen, es würde daraus folgen, daß die heiligen Schriftsteller blinde Werkzeuge des heiligen Geistes gewesen wären, selbst nicht verstanden hätten, was sie schrieben. Ein Glaube, der so leicht entstehe, nicht von Prüfung ausgehe, sey auch kein vester; er berief sich auf das Wort Sirach 19, 4: „Wer bald glaubt, ist leichtfertig." Der nicht Leichtgläubige verlange Gründe, die ihn zum Glauben bestimmten, seyen es nun Vernunftgründe oder

---

1) In seiner Vorrede gebraucht er selbst den Ausdruck: Sacrae eruditionis summa quasi divinae scripturae introductio.

2) Nunc plurimi solatium suae imperitiae quaerunt, ut cum ea de fide docere nituntur, quae ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendent, qui ea quae dicantur, antequam intelligat, credit, et prius his assentit ac recipit, quam quae ipsa sint videat et, an recipienda sint, agnoscat seu pro captu suo discutiat. Lib. II. p. 1061.

3) Cujusque populi fides, quantamcunque astruat falsitatem, refelli non poterit. Respondere poterit, secundum nos ipsos etiam de fide ratiocinandum non esse, nec a nobis alios impeti debere, unde nos ab aliis censemus impetendos non esse. L. c. p. 1059.

Thatsachen. So seyen Thomas, Paulus durch Thatsachen zum Glauben gebracht worden, „und je schwerer ein Paulus zum Glauben durchdrang, desto stärker zeigte sich sein Glaube nach seiner Bekehrung.“ Er berief sich darauf, daß dieser Apostel die Gabe, den Inhalt des religiösen Bewußtseyns auf eine für Andere überzeugende Weise zu entwickeln, die Gabe der Prophetie andern Geistesgaben vorziehe, die Zungengabe, weil dies Vermögen nicht damit verbunden sey, herabsetze [1]).

Er unterschied verschiedene Stufen in der Entwickelung des Glaubens. „Auf die bemerkte Weise entsteht nur die erste Stufe des Glaubens, die durch die Gewalt der Vernunftgründe oder der objektiven Thatsachen bestimmte religiöse Ueberzeugung. Dies ist noch kein solcher Glaube, der ein meritum vor Gott hat. Es entwickelt sich daraus erst durch das Hinzukommen der Liebe ein solcher Glaube, welcher, ohne durch den Augenschein sich irre machen zu lassen, um des göttlichen Wortes willen etwas mit Zuversicht als wahr anerkennt, wo die zu Gott vertrauende Liebe keine Gründe weiter verlangt, wie der Glaube Abrahams [2]). Wenn aber auch jener erste Glaube nur eine vorbereitende Stufe ist, so darf man ihn doch deshalb nicht verachten.“ Abälard setzt demnach diesen Entwickelungsgang: „Man prüft zuerst die Gründe, welche von der Wahrheit des Christenthums zeugen, so erhält der Glaube seine Berechtigung; daraus geht dann durch die Kraft des heiligen Geistes die Zuversicht der auf das Unsichtbare sich beziehenden religiösen Ueberzeugung hervor. Der Glaube bezieht sich immer auf das unsichtbare Göttliche. Das sichtbare Sinnliche kann Anschließungspunkt für den Glauben seyn, das Vehikel, wodurch sich das, was Gegenstand des Glaubens ist, dem Geiste offenbart, aber nicht selbst Gegenstand des Glaubens. Auch Thomas, zu dem der Herr sprach: „Du glaubst, weil du gesehen hast“, glaubte nicht an das, was er sah. Er sah die sinnliche Erscheinung und er glaubte nur an den in derselben verborgenen Gott“ [3]).

---

1) So erklärt er das prophetari: Ea quae dicuntur exponere et eorum intelligentiam aperire. Lib. II. p. 1062.

2) Distinguitur itaque fides talis a fide Abrahae, qui contra spem in spem credidit, nec naturae possibilitatem, sed promittentis attendit veritatem. L. c. p. 1060.

3) Wenn Abälard lib. II. p. 1061, was ihm so übel gedeutet wurde, den Glauben im Verhältnisse zu der Anschauung (ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam = cognitio) nur in dieser Beziehung existimatio non apparentium nannte, so wollte er damit gewiß den Glauben nicht jedem andern Dafürhalten gleichsetzen und dessen Werth keineswegs verkleinern. Zugleich hob er hervor, daß der Glaube die substantia rerum

Zu den Keimen einer neuen theologischen Entwickelung, die von Abälard nur nicht weiter ausgebildet und benutzt wurden, gehört auch dies, daß er, indem er dem Glauben sein eigenthümliches Gebiet zuwies und dieses abgrenzte, dasjenige aussonderte, was das religiöse Interesse nichts angehe, für dasselbe etwas Gleichgültiges sey, wie z. B. die Frage, ob Christus von dieser oder jener Statur gewesen sey, in dieser oder jener Stadt gepredigt habe [1]). Eine Unterscheidung, welche dazu führen konnte, was eigentlich Glaubensartikel sey, von dem, was es nicht sey und in Eine Klasse mit andern geschichtlichen Thatsachen gehöre, in der heiligen Schrift selbst das, was eigentlich Wort Gottes sey und was es nicht sey, zu sondern, und wir werden würklich bei Abälard Spuren einer freieren Auffassung des Inspirationsbegriffes finden. Mit dieser Bestimmung ist auch zusammenzuhalten, was er in seinem Commentar über den Römerbrief sagt, daß vielleicht, was das Evangelium über Glauben, Hoffnung und Liebe gelehrt habe, für die Seligkeit genug seyn könnte [2]).

Ueberall liegt bei Abälard die Unterscheidung zwischen der in dem Gemüthe wurzelnden Religion an sich, dem Inhalte des Glaubens an sich und der daraus abgeleiteten Erkenntniß, der Entwickelung des in dem unmittelbaren Bewußtseyn Gegebenen für die Erkenntniß, zum Grunde. So gebraucht er zur Vertheidigung der dialektischen Wissenschaft ein solches Argument, wie dessen sich früher die alexandrinischen Kirchenlehrer bedient hatten, daß, wenngleich für den Glauben an sich dadurch nichts gewonnen, doch dadurch die Fähigkeit erlangt werde, die Glaubenswahrheiten wissenschaftlich zu entwickeln und zu rechtfertigen. Zwei Männer können an Glaubenskraft und Frömmigkeit einander gleich seyn, aber von Seiten der christlichen Wissenschaft wird doch der Eine über den Andern hervorragen, weil er durch seine frühere

---

non apparentium sey, was er in den gleich nachher genauer zu bezeichnenden Sentenzen, ed. Rheinwald, c. II. (welcher Abschnitt vom Glauben ganz gleichlautet wie der introduct. theol. p. 980), so erklärt: Fundamentum et origo, unde ad speranda aliqua perducimur, credendo scilicet primum ea esse, ut postmodum speremus. Argumentum non apparentium, hoc est probatio, quod sint aliqua non apparentia.

1) Sunt autem plura ad Deum pertinentia, quae credi vel non credi nostra non interet, quia sive credantur sive non credantur nullum incurrimus periculum. (Die Beispiele sind aus den Sentenzen genommen.)

2) Lib. I. p. 493: Sufficere saluti fortasse poterant ea, quae avangelium de fide et spe et caritate tradiderat. Welche Behauptung er aber mit der Kirchenlehre zu vereinigen weiß, indem er annimmt, daß doch der Herr den Aposteln und den späteren Vätern Manches zu verordnen vorbehalten habe, was, da es einmal vestgesetzt worden, nun ohne Schaden des Heils nicht unbeachtet gelassen werden könne.

wissenschaftliche Bildung befähigt worden, den gemeinsamen Inhalt des christlichen Glaubens in wissenschaftlicher Form darzustellen. Die Frömmigkeit kann in dieser Beziehung nichts helfen ohne wissenschaftliches Studium. Er gebrauchte als Beispiel die Vergleichung zwischen Paulus und Augustin von der einen, und Petrus und Martinus von Tours von der andern Seite. Die beiden Ersten haben in Hinsicht der Frömmigkeit vor den beiden Letzten nichts voraus, aber doch zeichnen sie sich in Hinsicht der Erkenntniß so sehr vor ihnen aus, wie es durch ihre frühere wissenschaftliche Bildung bedingt war [1]). Es liegt dem, was Abälard hier sagt, eine von der damals gewöhnlichen abweichende Auffassung des Inspirationsbegriffs zu Grunde, eine Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen bei der Inspiration; denn es folgt ja daraus, daß die verschiedene Art, wie Petrus und Paulus die göttliche Wahrheit darstellten, nicht aus der göttlichen Causalität, sondern aus der Verschiedenheit ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit und ihrer menschlichen Bildung abzuleiten ist. Es erhellt, welcher Keim einer ganz andern Auffassung der Bibel, ganz andrer Grundsätze der Bibelauslegung darin enthalten war. Abälard wurde sich gewiß aller dieser weiteingreifenden Verschiedenheiten nicht selbst bewußt, aber wir werden sehen, daß er doch den Inspirationsbegriff mit Bewußtseyn anders gestaltete.

Ferner, behauptet er, zur Vertheidigung der göttlichen Wahrheit gegen Diejenigen, welche sie mit den Waffen weltlicher Wissenschaft angriffen, müsse man nothwendig auf ihren Standpunkt eingehen und die Künste, deren sie sich bedienten, kennen und anwenden lernen [2]). Wir müssen in den weltlichen Wissenschaften das, was darin Gabe Gottes ist, und den durch Menschen gemachten Mißbrauch wohl von einander unterscheiden. „Fern sey es von uns, zu glauben, daß Gott, der das Böse selbst zum Guten gebraucht, nicht auch alle Künste, welche seine Gaben sind, dazu ordnen sollte, daß sie auch seiner Majestät dienen müßten, soviel auch die Verkehrten sie schlecht gebrauchen möchten" [3]). Es

---

1) Paulus quippe Apostolus licet non major merito quam Petrus videatur, vel confessor Augustinus quam Martinus, tanto tamen uterque altero majorem in doctrina gratiam post conversionem habuit, quanto antea majore literarum scientia pollebat. Lib. II. p. 1053.

2) Alio modo non possumus, nisi has quas noverunt rationes, ex ipsorum artibus afferamus. Lib. II. p. 1047.

3) Absit enim hoc, ut credamus Deum, qui malis quoque ipsis bene utitur, non bene etiam omnes artes, quae ejus dona sunt, ordinare, ut haec quoque ejus majestati deserviant, quantumcunque male his abutuntur perversi.

sollte sich so an den Kirchenlehrern und Aposteln selbst der Zusammenhang zwischen dem Werke Gottes und der menschlichen Bildung zu erkennen geben [1]). Wenn Paulus sagt, daß das Wissen aufbläht, so wird eben dadurch vorausgesetzt, daß es etwas an sich Gutes sey; denn der Stolz schließt sich eben dem an, was an sich etwas Gutes ist. Abälard machte sich dabei keineswegs anheischig, einen vollkommenen Beweis und vollkommene Erkenntniß der Dreieinigkeitslehre zu geben. Er unterschied zwischen dem intelligere, welches dem Standpunkte des Glaubens entspreche, und dem cognoscere, der vollkommenen Anschauung des ewigen Lebens [2]). Und er erklärte ausdrücklich: „Wir verheißen in dieser Hinsicht nicht, die Wahrheit zu lehren, wozu wir weder uns selbst, noch irgend einen Sterblichen für fähig halten, sondern wenigstens etwas Wahrscheinliches, etwas, das der menschlichen Vernunft nahe kommt und was mit dem heiligen Glauben nicht in Widerspruch steht" [3]).

Er war durchaus fern von einer rationalistischen Wunderläugnung, er vertheidigte den Begriff des Uebernatürlichen gegen eine anmaßende Philosophie, und wir werden nachher den Zusammenhang zwischen seiner Auffassung des Wunderbegriffs und seiner Lehre von der göttlichen Allmacht, Schöpfung und Weltregierung erkennen. Seine Richtung und seine Principien führten ihn nur dahin, den einen absoluten Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen behauptenden Supernaturalismus zu bekämpfen, den harmonischen Zusammenhang zwischen Beidem nachzuweisen. Von dieser Zusammenstimmung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen, den Werken des Einen Gottes in der ursprünglichen Schöpfung und in dem Reiche der Gnade, ging er aus, um den Gebrauch der weltlichen Wissenschaften zum Nutzen der Apologetik und der Dogmatik zu rechtfertigen, wie er von den Gegnern, gegen welche er diese Methode zu vertheidigen hatte, sagte: „sie handelten so, als ob die Werke Gottes in der Schöpfung mit der göttlichen Offenbarung und den Glaubenswahrheiten in Widerspruch ständen" [4]). Er behauptete dagegen, daß

---

1) Ne a donis ejus alienae viderentur saeculares literae, si ad nullum eis commodum uteretur. L. c. p. 1053.

2) Gegen Diejenigen, welche sich darauf beriefen, daß die vollkommene Erkenntniß der Dreieinigkeit dem ewigen Leben vorbehalten sey, sagt Abälard l. c. p. 1061: Profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare, die cognitio nämlich ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam.

3) L. c. p. 1047.

4) Quasi sacrae fidei et divinis rationibus ipsae naturae rerum a Deo conditarum inimicae videntur. Lib. II. p. 1054.

man vermöge des Zusammenhanges aller Werke Gottes in der Natur die Analogieen für das Uebernatürliche aufsuchen müsse. Darin fand er einen Grund für den vielfältigen Gebrauch der Parabeln in der Bibel, indem Gott aus dem Reiche der Natur die Gleichnisse für die Darstellung der höheren Wahrheiten entnehme [1]). Zu dieser Anschauungsweise von dem Zusammenhange zwischen Offenbarung und Natur paßt es ganz consequent, daß er auch in der Geschichte keinen so schroffen Gegensatz zwischen Offenbarung und natürlicher Entwickelung annahm, sondern Vermittelungen hier aufsuchte, in der natürlichen Entwickelung der Vernunft unter den Alten einen Anschließungspunkt für die geoffenbarten Wahrheiten finden wollte, und es würde ihn diese Richtung, in der er mit der alexandrinischen Theologie übereinkam, wohl auch zu ähnlichen Ergebnissen wie die älteren alexandrinischen Kirchenlehrer geführt haben, wenn nicht die Schranken der Kirchenlehre ihn eingeengt hätten.

Wenn nun aber schon die Alexandriner sich bei diesem vermittelnden Streben durch scheinbare Analogieen hatten täuschen lassen, konnte dies bei Abälard desto leichter geschehen, da er die griechischen Philosophen nur aus fremden Berichten kannte, da er, der griechischen Sprache unkundig, nicht zu den Quellen selbst gelangen konnte [2]). Wie er zu keiner unbefangenen Auffassung von den Lehren der alten Philosophen gelangen konnte, war er noch weniger im Stande von dem Leben derselben und des Alterthums überhaupt eine reine Anschauung zu gewinnen. In dem Unwillen über das weltliche Leben vieler Geistlichen und Mönche seiner Zeit war er desto mehr geneigt, von der Lebensstrenge der alten Philosophen, die er ihnen zur Beschämung entgegenstellte, ein idealisirtes Bild sich zu entwerfen. Und in dieser sittlichen Vollkommenheit der alten Philosophen fand er einen Grund für die Voraussetzung, daß sie Gott schon zur Erkenntniß jener Wahrheiten gelangen ließ, sie durch seine Gnade solcher Erleuchtung würdigte, an ihrem Beispiele zu zeigen, wieviel mehr ein von der Weltlust abgezogenes, als ein den Lüsten der Welt ergebenes Leben ihm wohlgefällig sey [3]). Abälard meint insbesondere in

---

1) In tantum vero in ipsa factura delectatus Deus, ut frequenter ipsis rerum naturis, quas creavit, se figurari magis quam verbis nostris, quae nos confinximus aut invenimus, exprimi velit, ut magis ipsa rerum similitudine, quam verborum nostrorum gaudeat proprietate, ut ad eloquentiae venustatem ipsis rerum naturis juxta aliquam similitudinem pro verbis scriptura malit uti, quam propriae locutionis integritatem sequi. L. c.

2) Abälard sagt in seiner Dialektik (ed. Cousin, p. 205), daß er von Platon nichts habe lesen können, weil nichts in's Lateinische übersetzt worden.

3) Oportebat quippe tunc etiam, ut in ipsis, praesignaret Deus,

dem Begriffe von der Demuth, in der Anerkennung Gottes als Quelle aller wahren Weisheit, eine Verwandtschaft zwischen dem sokratisch-platonischen und dem christlichen Standpunkte zu erkennen und daß daher, was Paulus von dem Hochmuthe der Weltweisheit sage, auf Sokrates und Plato sich nicht beziehen könne. Die ganze Schilderung, welche Paulus in den ersten Kapiteln des Römerbriefes von dem Verderben der Heidenwelt macht, schien ihm auf die durch strenges enthaltsames Leben ausgezeichneten Philosophen sich nicht beziehen zu können, überhaupt vielmehr auf Wenige, als auf Viele zu passen [1]). Freilich erhellt es nun auch, daß, wie er das Leben der alten Philosophen idealisirt sich ausmalte, den antiken Standpunkt dadurch dem christlichen näher brachte, das Eigenthümliche des Letzteren, der charakteristische Unterschied zwischen Natur und Gnade, allem andern Menschlichen und dem specifisch Christlichen sich ihm mehr verwischen mußte. Doch ging er nicht so weit, zu behaupten, daß jene Alten durch ihre sittliche Vollkommenheit ohne Christus zur Seligkeit hätten gelangen können. Vielmehr erklärte er ausdrücklich, daß der Glaube an den Heiland das für Alle nothwendige Mittel zur Seligkeit sey; aber das wollte er nicht zugeben, daß dieser Glaube jenen Philosophen gefehlt habe; denn die Sibylle habe ja fast viel offenbarer als alle Propheten von dem Erlöser geweissagt, und aus dem Schweigen in den Schriften der Alten könne nichts Sicheres bewiesen werden, wie ja auch nicht in den Schriften aller Propheten sich eine solche Verkündigung finden lasse [2]).

Wenn wir das Verhältniß der in diesem Buche sich darstellenden dogmatischen Richtung Abälards zu der anselmischen untersuchen, so werden wir ihn in gewisser Hinsicht auch mit dem Grundsatze: fides praecedit intellectum, übereinstimmend finden. Auch er erkannte, daß die Religion ihren Sitz im Gemüthe habe, daß das wahre Verständniß der Glaubenswahrheiten das Aufgenommenseyn derselben in das Gemüth, die aus dem Glauben hervorgehende innere Erfahrung, voraussetze. Aber in seiner Ansicht von der Art, wie dieser Glaube entstehe, von einem der fides vorangehenden intellectus, entfernte er sich von der anselmischen Richtung. Er nahm einen Standpunkt an, wo der Glaube

---

per aliquod abundatioris gratiae donum, quam acceptior sit ei, qui sobrie vivit et se ab illecebris hujus mundi per contemptum ejus abstrahat, quam qui voluptatibus ejus deditus, spurcitiis omnibus se immergit. Lib. I. p. 1004.

1) Constat quippe philosophos maxime continentes vixisse atque ad continentiam tam scriptis, quam exemplis multas nobis exhortationes reliquisse.

2) Lib. II. p. 1007 et 1008.

aus der Prüfung zuerst hervorgehe, durch vernünftige Untersuchung aus dem Zweifel sich herausbilde. So ließ er in dieser Beziehung den Glauben aus dem intellectus sich entwickeln, wie man zuerst wissen müsse, warum und was man glaube, ehe man glauben könne, wenngleich er in einer andern Beziehung anerkannte, daß der intellectus in der fides wurzele. Er unterschied eben einen zwiefachen Begriff der fides und des intellectus. Wenn wir in der Theorie Anselms von dem Verhältnisse der ratio zur fides den Ausdruck von seinem ruhigen, durch keine Zweifel unterbrochenen oder getrübten religiösen Leben bemerken, so erkennen wir in Abälards Theorie den Spiegel seiner nicht so harmonischen, nicht so ruhigen religiösen Entwickelung, wie die Reaction des stark bei ihm vorherrschenden verständigen Elements gegen die aus der Ueberlieferung empfangenen Glaubenslehren sich allerdings geltend machte, mancherlei Gedanken bei ihm auftauchten, die ihn von dem einfachen kindlichen Glauben ganz hätten abführen können und mit welchen er sich mehr einlassen mußte, als es der Standpunkt jenes kindlichen Glaubens bei andern Theologen seiner Zeit erlaubte. Seine Theologie ging vom Zwiespalte und vom Zweifel aus und konnte diesen Ursprung nie ganz verläugnen, gab immer eine Zusammensetzung aus widerstreitenden und unversöhnten Elementen zu erkennen.

Er selbst leitet zwar in der Erzählung von seinen Kämpfen alle Angriffe auf seine Schule von der Eifersucht seiner Gegner ab; aber wenngleich dies zum Theil der Fall war, so ist es doch gewiß zu viel gesagt. Er war zu sehr gereizt und zu befangen, um das objektive Interesse bei seinen Gegnern erkennen zu können. Seine begeisterten Schüler, welche die wissenschaftlichen Anmaßungen ihres Meisters am liebsten sich aneigneten, seine Behauptungen übertrieben herumtrugen, mußten besonders dazu würken, Angriffe auf ihn hervorzurufen. Bei dem Manne, der sein erster und sein letzter Gegner war, zeigt sich, als er zuerst gegen ihn auftrat, wenn auch Mißverstand, doch keine persönliche Leidenschaft, sondern das reine Interesse für die Sache der Religion und Wahrheit, und er war fern von leidenschaftlicher und gehässiger Verketzerungssucht. Dieser Mann war Walter von Mauretanien [1]), auch Walter a S. Victore, weil er zu den Kanonikern dieser Kirche gehörte, genannt. Mit Abälards Schülern [2]) in Berührung

1) Nicht an das nordafrikanische Mauretanien zu denken, sondern einen Ort Mortagne in Flandern.

2) Es finden sich zwar in dem gleich anzuführenden Briefe dieses Mannes keine bestimmten chronologischen Merkmale, doch läßt der ganze Ton des Briefes darauf schließen, daß noch keine öffentlichen Angriffe auf Abälard vorhergegangen waren, und dies wird auch dadurch bestätigt, daß Wal-

gekommen, hatte er von ihnen solche Behauptungen gehört: Abälard wisse das Mysterium der Dreieinigkeit als etwas vollkommen Begreifliches darzustellen, er wisse es der Vernunft ganz klar zu machen, wie drei Personen bei der Einheit des Wesens in Gott zu denken wären, wie der Sohn vom Vater gezeugt sey, der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Wenn er ihnen Stellen der heiligen Schrift entgegenhielt, aus denen hervorleuchten sollte, daß die vollkommene Erkenntniß des göttlichen Wesens dem ewigen Leben vorbehalten sey, so antworteten sie: diese Stellen bezögen sich nicht auf eine erst im ewigen Leben zu erlangende vollkommene Erkenntniß, sondern auf die vollkommene Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott, zu deren Genuß man erst dann gelangen werde [1]). Doch hütete sich Walter, die Behauptungen der Jünger dem Meister aufzubürden, da er wohl wußte, wie leicht der Lehrer mißverstanden werden, oder wie leicht es geschehen kann, daß der Jünger dem Meister seine eigenen Meinungen zuschreibt, um ihnen mehr Ansehn zu verschaffen [2]). Er wartete, bis ihm das angeführte Buch Abälards zu Gesichte kam und er in demselben Manches von dem, was ihm in den Aeußerungen der Schüler anstößig gewesen war, wiederfand. Auch dann trat er noch nicht öffentlich gegen Abälard auf, sondern er schrieb ihm einen Brief, in welchem er ihm seine Bedenken auseinandersetzte und ihn zu einer schriftlichen gegenseitigen Verständigung über diese Punkte, weil man auf diese Weise am ruhigsten Alles prüfen könne, aufforderte [3]).

Walter war freilich kein einem solchen Geiste gewachsener Gegner. Merkwürdig ist es, daß er die einander widersprechendsten Anklagen gegen ihn vorbrachte, einerseits, daß er dem Erkennen zuviel zugeschrieben, andrerseits, daß er zu zweifelnd gesprochen, wenn er in der Vorrede zu seinem Werke gesagt: er verspreche nicht sowohl die Wahrheit zu sagen, als wie seine

---

ter von Mauretanien nur auf Abälard's Theologie nach der ersten Form, in der sie erschien, Rücksicht nimmt.

1) D'Achery Spicileg. T. III. f. 524: Quod istae auctoritates non removent ab hac vita trinitatis perfectissimam notitiam, sed perfectam delectationem de illa scientia provenientem. Bei Abälard selbst finden wir doch eine solche Behauptung nicht, sondern nur die Unterscheidung zwischen dem intellectus in diesem Leben und der Anschauung der unmittelbaren Gegenwart im ewigen Leben.

2) Solet autem frequenter fieri, quod discipuli discordent a sensu magistrorum sive per imperitiam verba eorum male exponendo sive ad ostensionem sui aliquas novitates inducendo, quas majoris auctoritatis magistris suis licet ignorantibus consueverunt adscribere.

3) Sine ira et disceptatione, quae animos disputantium et praesentialiter colloquentium frequenter solent commovere et mentis oculum obfuscare.

Schüler verlangten, seine Meinung darzulegen [1]). Wer könne, von dem katholischen Glauben redend, sich so ausdrücken, daß er von einem bloßen Meinen rede? Wer werde, wenn er nicht Wahrheit, sondern nur Meinung versprechen höre, dem Nachfolgenden Glauben beimessen? — Aber mit Recht warnte doch Abälard seine Schüler vor dem Wahne, daß ein Mensch die absolute Wahrheit geben könne. Mit Recht unterschied er die Glaubenswahrheit an sich von einem menschlichen Versuche, ihr Verständniß zu vermitteln. — Indem ferner Walter den Unterschied zwischen dem Diesseitigen und dem Jenseitigen in Beziehung auf das Erkennen der göttlichen Dinge gegen Abälard recht scharf bezeichnen wollte, ließ er sich verleiten, manche Stellen aus dem johanneischen Evangelium, welche sich auf den Zusammenhang des Diesseitigen und des Jenseitigen in dem christlichen Glaubensleben beziehen, ihrer rechten Bedeutung zu berauben und ihnen Gewalt anzuthun. So führte er gegen ihn an Joh. 17, 3 und verstand hier, dem johanneischen Begriffszusammenhange zuwider, das ewige Leben von etwas Zukünftigem [2]). Mit mehrerem Rechte konnte er sich auf 1 Korinth. 13, 12 berufen [3]). Die andere Parthei hielt ihm aber Matth. 11, 27 und Joh. 14, 9 entgegen. Schon ließ sich Walter durch den Gegensatz so weit treiben, auch solche Stellen auf das zukünftige Leben zu beziehen und zu einer in weit späterer Zeit oft wieder erneuten exegetischen Willkühr seine Zuflucht zu nehmen, indem er behauptete, daß hier, wie häufig in prophetischen Verkündigungen, das Präteritum für das Futurum stehe, um die Gewißheit auszudrücken. Doch war er selbst seiner Sache hier nicht gewiß und er setzte deshalb hinzu: Wenn auch diese Stellen, wie Joh. 6, 40, sich auf das gegenwärtige Leben bezögen, handelten sie doch nur von dem Standpunkte des Glaubens und der damit zusammenhangenden unvollkommenen Erkenntniß, sowie auch die Verheißung Joh. 16, 13 nur von dem,

---

1) Non tam nos veritatem dicere promittentes, quam opinionis nostrae sensum, quem efflagitant exponentes. Pag. 974.

2) Es muß wohl gewöhnlicher gewesen seyn, diese Stellen so zu gebrauchen, da auch schon Abälard eine solche Auffassung anführt und das gute Recht, welches er hatte solche Stellen gerade gegen seine Widersacher zu kehren, nicht einmal gebraucht: Quae (was sich auf die Dreieinigkeit bezieht) penitus in hac vita non posse intelligi asseverant, sed hoc ipsum intelligi vitam dicunt aeternam. Juxta illud Joann. 17, 3 et iterum: Manifestabo eis meipsum. Opp. lib. II. p. 1061.

3) His verbis aperte insinuat, se ad praesens imperfecte, et obscure videre Deum, sed in futuro ad perfectam et claram Dei notitiam perventurum, et sicut a Deo est cognitus, ita in futuro se divinam essentiam nosciturum.

was in diesem Leben den Gläubigen für ihr Heil zu wissen nothwendig sey, handle [1]).

Die Lehren, welche Abälard in jenem Buche und in seinen Vorlesungen vortrug, gaben Gelegenheit genug, ihn von dem Standpunkte der gewöhnlichen theologischen Denkweise als einen Irrgläubigen darzustellen. Es fehlt uns an unbefangenen Berichten [2]), um entscheiden zu können, wieviel bei den ersten öffentlichen Angriffen auf ihn von dem reinen Interesse für die Sache und wieviel von Eifersucht und persönlicher Leidenschaft herrührte. Es können verschiedene Triebfedern hier zusammengewürkt haben. Gewiß konnte Abälard unter den damaligen Verhältnissen kein andres Loos als Roscelin erwarten. Auf einer zu Soissons im J. 1121 gehaltenen Synode unterlag er der Macht seiner Gegner und er selbst verstand sich dazu, sein Buch in's Feuer zu werfen; er wurde für's Erste als Irrlehrer zur Gefangenschaft in einem Kloster, in welchem er Buße thun sollte, verurtheilt. Wie aber Abälards Gönner, der Bischof Gottfried von Chartres, der auf dem Concil eine friedliche Beilegung des Streits zu bewürken gesucht, ihm zu seinem Troste vorausverkündigt hatte, konnte die Art, wie man ihn, ohne seine Vertheidigung zu hören, unterdrückt hatte, bei der großen Zahl seiner begeisterten Anhänger nur desto lebhaftere Theilnahme für seine Sache hervorrufen. Schon nach einigen Tagen erlaubte ihm der päpstliche Legat Conon, der den Vorsitz bei jenem Concil gehabt hatte, nach der Abtei St. Denis zurückzukehren. Aber sein unruhiger Geist, der ihn nicht schweigen ließ, wo ihm ein verjährtes Vorurtheil Falsches entgegenhielt, erlaubte ihm nicht lange im Genusse des Friedens zu bleiben. Die durch seine Strafpredigten ohnehin gegen ihn erbitterten Mönche reizte er noch mehr durch eine Behauptung, welche das Ansehn und Interesse der Abtei sehr zu gefährden drohte; denn dies beruhte ja eben darauf, daß Der, nach dem sie sich nannte, der von Paulus bekehrte Areopagit, dieser der Gründer der französischen Kirche sey. Indem nun Abälard diese seit mehreren Jahrhunderten geltende Annahme mit Recht bestritt [3]), gab er dadurch den gegen ihn erbitterten Mönchen Ge=

---

1) Nec intelligendum est, quod sanctis in hac vita positis filius notificaverit omnia, quae audivit a patre, ad futurum seculum pertinentia, sed potius omnia, quae sunt eis in praesenti necessaria, ut salutem consequantur.

2) Denn was Abälard, selbst Parthei, und sehr gereizt in seiner historia calamitatum sagt, kann nicht als durchaus glaubwürdig gelten.

3) Den Irrthum bestreitend, fand er freilich doch nicht das Richtige; denn er ließ sich durch eine falsche Nachricht Beda's verleiten, diesen Dionysius für den Bischof Dionysios von Korinth zu halten.

legenheit zur Rache, da, wer Frankreich seines Schutzheiligen berauben wollte, als ein Feind des Reiches und der Nation erscheinen konnte. Er flüchtete sich aus den Verfolgungen, welche ihn hier trafen, in das Gebiet des Grafen Theobald von Champagne. In der Gegend von Troyes erbaute er sich eine Einsiedlerhütte aus Rohr und Halmen, und diese weihte er nachher dem heiligen Geiste, als dem Tröster (Paraklet), der ihn hier Ruhe aus so vielen Stürmen hatte finden lassen. Es war, wie er selbst erzählt, zuerst die Armuth, der Mangel an allem zum Lebensunterhalte Nothwendigen, was ihn hier wieder Vorlesungen anzufangen bewog. Bald strömten zahlreiche Jünglinge aus allen Ständen herbei, ihn zu hören. Die in Pracht und Ueppigkeit Erzogenen scheuten sich nicht, seine Entsagungen und sein strenges Leben zu theilen. Sie sorgten mit ihrer Hände Arbeit und mit ihrem Vermögen für die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse und erbauten seine Kapelle von Neuem aus Stein. Durch die Begeisterung, mit welcher seine überall sich verbreitenden Schüler von ihm und seinen Lehren sprachen, wurden aber wieder Verfolgungen gegen ihn hervorgerufen. Er entzog sich der öffentlichen Aufmerksamkeit, indem er im J. 1128 eine ihm angetragene Abtsstelle zu Nuits in der Bretagne annahm. Dieses Amt wurde ihm aber durch die Kämpfe mit verwilderten Mönchen sehr verleidet. Im J. 1136 legte er dies Amt nieder und hielt wieder ein Jahr lang Vorlesungen zu Paris. Seine durch ganz Frankreich verbreiteten Schüler und die Schriften, welche er seit jenen ersten Kämpfen herausgegeben hatte, machten großes Aufsehn, neue Stürme wurden dadurch gegen ihn hervorgerufen und es entwickelte sich jetzt ein Kampf von allgemeinerer Bedeutung, als jener erste gewesen war. Wir wollen nun zuerst auf die von ihm unterdessen herausgegebenen Schriften und das, was für seine Zeit darin besonders anstößig war, soweit es nicht mit der speziellen Dogmengeschichte zusammenhangt, einen Blick werfen.

Von seiner „Einleitung in die Theologie", welche auf dem Concil zu Soissons verdammt worden, ließ er eine veränderte Gestalt in seinem Werke[1]) „über die christliche Theologie" erscheinen, ohne das, was in der ersten Ausgabe Manchen anstößig gewesen war, zu mildern, vielmehr wurde darin Einiges noch schärfer ausgedrückt. Er suchte darin die Uebereinstimmung zwischen der alten Philosophie und dem Christenthume noch mehr zu beweisen. „In Leben und Lehre — behauptete er — seyen jene Philosophen der apostolischen Vollkommenheit am nächsten gekom-

---

1) In Martene et Durand Thesaur. nov. anecdot. T. V.

men und sie hätten sich von dem Christenthume wenig oder gar nicht entfernt, wie auch die Namen Philosophie und Christenthum einander sehr verwandt seyen; denn die Christen würden ja nach Christus, der wahren Weisheit, so genannt und Diejenigen, welche Christum wahrhaft liebten, seyen mit Recht Philosophen zu nennen [1])." „Wenn die Triebfedern der Furcht und der Lohnsucht den Gegensatz zwischen dem jüdischen Standpunkte der Knechtschaft und dem christlichen Standpunkte der Gnade und Freiheit, wo die Liebe die Triebfeder von Allem ausmache, bildeten, so sey die Philosophie, welche die Liebe zu Gott zur höchsten Triebfeder mache, von dieser Seite mehr, als das Judenthum, dem Christenthume verwandt [2])." Wenn man ihm entgegenhielt, daß bei jenen Philosophen doch nicht von der Liebe zu Gott, sondern nur von der Liebe zum Guten die Rede sey, so gab er die freilich für die Beurtheilung des religiösen Standpunktes ungenügende Antwort: „Dies komme doch auf dasselbe hinaus, da Gott der Urquell des Guten sey [3]);" aber auch das würklich ausgesprochene Princip der Liebe zu Gott, als der Triebfeder zu allem wahrhaft Guten, lasse sich bei ihnen finden. Daher habe die Verkündigung des Evangeliums leichter bei den Philosophen als bei den Juden Eingang gefunden, da dieselbe dem Standpunkte Jener am meisten verwandt erschien, und vielleicht nur in der Lehre von der Auferstehung und der Menschwerdung des Sohnes Gottes von dem, was sie schon hatten, sich unterschied; denn die Moral des Evangeliums sey genau genommen nichts Andres als eine reformatio legis naturalis, und diesem Sittengesetze der Natur seyen die Philosophen gefolgt. Hingegen das mosaische Gesetz beschäftige sich mehr mit den ceremoniellen Verordnungen, welche eine typische Bedeutung hätten, als mit dem Sittlichen, und mehr mit äußerlicher, als innerlicher Gerechtigkeit. Das Evangelium wäge aber, wie die Philosophie, Alles nach der Gesinnung ab. — So war Abälard, indem er den Zusammenhang zwischen dem ethischen und

---

1) Cum nos a vera philosophia, hoc est sapientia Dei patris, Christiani dicamur, vere in hoc dicendi philosophi, si vere Christum diligimus. Theol. christian. lib. II. T. V. f. 1210.

2) Morum et honestatis rationibus secundum caritatis libertatem, quod in gratia vocati sumus, non secundum Judaïcam ex timore poenarum et ambitione terrenorum, non (dies non ist ohne Zweifel eine falsche Leseart, denn es steht mit dem Nachfolgenden offenbar in Widerspruch) ex desiderio aeternorum, nobis plurimum philosophos certum est assentire.

3) Quodsi id minus videtur esse ad meritum salvationis, quod dicitur amore virtutis et non potius amore Dei, ac si virtutem vel aliquod bonum opus habere possimus, quod non secundum ipsum Deum ac propter ipsum sit.

dem dogmatischen Elemente in dem Christenthume unberücksichtigt ließ, daher, was den antiken und den christlichen Standpunkt in der Sittenlehre von einander unterschied, nicht hervorhob, dahin gekommen, daß er das Christenthum in ein näheres Verhältniß zur hellenischen Philosophie als zum Judenthume setzen zu müssen schien, und es konnte Einem die Frage auffallen: Wozu bedurfte es überhaupt des Christenthums? Hat dasselbe etwa nur das Verdienst, die philosophische Moral vervollkommnet und in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit eingeführt zu haben? Eine Behauptung, von der Abälard, wie die Vergleichung seiner übrigen Lehren uns zeigen wird, doch durchaus fern war. Wir dürfen dabei immer auch nicht vergessen, daß der Unwille über die Rohheit seiner Zeit ihn desto mehr geneigt machte, das Leben des Alterthums zu verherrlichen. „Möchten wenigstens durch die Beispiele der Heiden — sagt er — die Aebte dieser Zeit beschämt werden, welche in den Augen ihrer Brüder, der von dürftiger Kost lebenden Mönche, viele und kostbare Gerichte zu verschlingen sich nicht schämen [1]." Er stellt das Beispiel Plato's, der die Dichter aus seiner Republik verbannte, den Bischöfen seiner Zeit entgegen, welche an den hohen Festtagen, statt sie ganz mit dem Lobe Gottes zu feiern, Possenreißer, Tänzer, Sänger schmachvoller Lieder an ihre Tafel zögen, den ganzen Tag und die ganze Nacht mit ihnen sich belustigten und sie nachher auf Kosten der Armen mit großen Geschenken belohnten [2]), ja sogar die Kirchen durch solche Schauspiele entweihten [3]).

Die schon in seiner Introductio entwickelten Ideen Abälards über das Verhältniß der ratio zur fides, über das von dem inneren religiösen Leben ausgehende Verständniß, finden wir in dieser neuen Gestalt jenes Werkes wieder. Nachdrücklich erklärt er sich gegen den Wissensaristokratismus im Christenthume. Er erkennt, daß das rechte Verständniß der religiösen Gegenstände

---

1) Erubescant ad haec hujus temporis abbates, quibus summa religionis monasticae cura commissa est, erubescant, inquam, et resipiscant saltem gentilium exemplo commoti, quod in oculis fratrum vilia pulmentorum pabula ruminantum exquisita fercula ac multiplicia impudenter devorant. f. 1215.

2) Quid in solennibus magnarum festivitatum diebus, quae penitus in laudibus Dei expendi debent, joculatores, saltatores, incantatores turpium acciunt ad mensam, totam diem et noctem cum illis feriant atque sabbatizant, magnis postmodum eos remunerant praemiis, quae de ecclesiasticis rapiunt beneficiis, de oblationibus pauperum, ut immolent certe daemoniis?

3) Parum fortassis et hoc diabolus reputat, quod extra sacra loca basilicarum gerunt, nisi etiam scenicas turpitudines in ecclesiam Dei introducat. f. 1240.

nur durch die Erleuchtung des göttlichen Geistes vermittelt werden könne, und solcher könnten nur die Menschen reines Herzens theilhaft werden. Durch die Religion des Lebens werde hier mehr, als durch die Talente des Geistes, erlangt. Es könnte auch nicht anders seyn, denn im entgegengesetzten Falle würde der Herr zu erkennen geben, daß das Talent mehr, als heiliges Leben, ihm gefalle. Von der Religion, die im Gefühle ihren Sitz habe, solle Alles ausgehen und auf diese Alles zurückwürken. Er setzt eine Wechselwürkung zwischen Erkennen und Gefühl. „Je mehr wir von Gott fühlen, desto mehr lieben wir ihn, und mit den Fortschritten der Erkenntniß wird die Flamme der Liebe entzündet." Und er weiß wohl, daß das religiöse Leben und die intellektuelle Bildung nicht immer gleichen Schritt mit einander halten, daß Einer mehr in seinem unmittelbaren religiösen Bewußtseyn haben kann, als er auszusprechen und zu entwickeln vermag, weil es ihm an dem Organe dazu, an der dazu erforderlichen Geistesbildung fehlt, „obgleich Diejenigen, welche Einfältige und Unwissende uns zu seyn scheinen und doch desto mehr von frommem Eifer erglüht sind, nur nicht auszudrücken vermögen, was die göttliche Eingebung sie erkennen läßt" [1]). Er selbst sprach gegen diejenigen seiner Zeitgenossen, welche zu Lehrern der Theologie sich aufwerfen wollten, ohne ihr Leben zu bessern, und die bei einem fleischlichen Leben einer besonderen Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse sich rühmten.

Ferner gab er nach diesem Werke seinen Commentar über den Römerbrief, in welchem nur die dogmatischen und ethischen Digressionen das Eigenthümliche ausmachen, heraus [2]). Zu den

1) Quo plus de Deo a nobis sentitur, plus a nobis intelligitur et cum profectu intelligentiae caritatis accenditur flamma, licet hi qui simplices ac idiotae nobis videntur et ideo vehementer sint ferventes nec tantum exprimere aut disserere queant, quantum iis intelligentiae divina inspiratio confert. Lib. III. f. 1250.

2) In einer Stelle dieser Schrift (lib. I. p. 513) citirt er jenes erste Buch so: „in theologiae nostrae opuscolo," und was er anführt, die Nachweisung der Dreieinigkeitslehre in den Schriften der alten Philosophen, findet sich würklich dort. Hingegen (lib. I. p. 554) spricht er von seiner Theologie als einem erst noch herauszugebenden Werke: „theologiae nostrae tractatui reservamus." Wie aber beides mit einander bestehen kann, erklärt sich daraus, daß er an der letzten Stelle davon redet, wie die justificatio per Christum zu verstehen sey, eine Frage, welche er in seiner auf uns gekommenen theologia christiana würklich nicht abgehandelt hat. Es erhellt also, er hatte die Absicht, jenen sich nur auf einen kleinen Theil der Glaubenslehre erstreckenden Entwurf auf die ganze Glaubenslehre auszudehnen, wie er diese in seinen Vorlesungen, von denen wir in seinen von Prof. Rheinwald herausgegebenen sententiis ein Heft haben, vorzutragen pflegte, und in dieser damals beabsichtigten weiteren Ausführung seines theologischen Systems wollte er auch auf die Untersuchung dieser Frage sich

Lehren dieses Buches, welche besonders Aufsehen machten, gehört Abälards Meinung von der uneigennützigen Liebe zu Gott. Er behauptete nämlich, daß die Liebe, welche einen Lohn suche und nicht auf Gott um seiner selbst willen allein sich beziehe, gar nicht Liebe genannt zu werden verdiene: Die Meisten und fast Alle seyen einem so verkehrten Sinne verfallen, daß sie geradezu geständen, sie würden Gott nicht verehren und lieben, wenn sie nicht Nutzen von ihm zu ziehen hofften, da Gott doch auch, wenn er strafte, nicht minder geliebt werden müßte, weil er dies ohne Gerechtigkeit nicht thun würde, und so würde sich Gott auch in seiner Gerechtigkeit als liebenswürdig offenbaren. „Wer etwas Andres bei Gott sucht und nicht ihn selbst, der liebt ja nicht ihn, sondern jenes Andere. Aber vielleicht wird man sagen: Wenn wir auch unsere Seligkeit bei Gott suchen, ist es doch eine reine und aufrichtige Liebe; denn die höchste Seligkeit besteht ja eben darin, daß Gott sich selbst uns mittheilt" [1]). Er antwortet darauf: „Nur dann wäre es die reine Liebe zu Gott, wenn sie nur ihn selbst, wie er in sich selbst ist, zum Gegenstande hätte, ohne Rücksicht auf das, was er uns mittheilt. Dann würden wir aber auf gleiche Weise ihn lieben, wie er auch gegen uns oder Andere handeln möchte. Das sey ja die wahre Liebe der Frau zum Manne, des Vaters zum Sohne, welche dieselbe bleiben würde, wenn sie auch nur Nachtheile um des Gegenstandes ihrer Liebe willen zu erleiden hätten." „O möchten wir doch — sagt er — eine so aufrichtige Gesinnung gegen den Herrn haben, daß wir ihn vielmehr um dessentwillen, weil er gut in sich ist, als um des Nutzens willen, den er uns selbst bringt, liebten. So würde unsere Gerechtigkeit ihm vollständig leisten, was wir ihm schuldig sind, daß, weil er im höchsten Sinne gut ist, er im höchsten Sinne von Allen geliebt würde. Furcht und Hoffnung des Lohnes machen nur die erste Stufe der Frömmigkeit; es heißt daher: die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Die Vollendung aber ist die reine Liebe Gottes um seiner selbst willen" [2]).

Er erhellt aus der oben [3]) entwickelten Lehre Bernhards von den verschiedenen Standpunkten der Liebe, daß diese beiden in so schroffem Gegensatze mit einander begriffenen Männer doch in

einlassen. Die Stürme seines Lebens ließen ihn aber zur Erfüllung seines Vorsatzes nicht kommen. Ein Buch über die Ethik herauszugeben, behielt er sich damals auch noch vor. Lib. II. p. 560: „Nostrae id ethicae discussioni reservemus."

1) Quoniam Deus seipso nos, non alia re est remuneraturus, et seipsum, quo nihil majus est, nobis est daturus.

2) Pag. 622 et seqq.

3) Bd. VII. S. 335.

dem, was sie als sittliche Vollendung setzten, mit einander übereinstimmten, nur mit dem Unterschiede, daß Bernhard, der erfahrene, rücksichtsvolle Führer der Seelen, die verschiedenen Stufen der religiösen Lebensentwickelung mehr zu unterscheiden und zu ihren Bedürfnissen sich mehr herabzulassen wußte. Von der durch Hugo a Sancto Victore versuchten Vermittelung werden wir nachher reden.

Abälard war auch der erste unter den Männern der neuen wissenschaftlichen Richtung, der eine besondere Schrift über die Sittenlehre verfaßte, sein scito te ipsum [1]). Hier trug er aber manche kühne Behauptungen vor, welche theils mit Recht, theils mit Unrecht, den kirchlichen Theologen seiner Zeit als anstößig erscheinen mußten.

Aehnlich dem Augustin, auf dessen Aussprüche er sich auch berief, trat Abälard gegen die durch die kirchliche Praxis beförderte veräußerlichende und vereinzelnde Richtung auf, welche bei der sittlichen Beurtheilung mehr auf das Materielle der Handlungen, das opus operatum der guten Werke, als auf den Maßstab der Gesinnung hinsehen ließ. Wie wir schon in seinem Commentar über den Römerbrief die reine Liebe zu Gott, als die Triebfeder alles wahrhaft Guten, ihn nachweisen sahen, so stellte er schon hier jener äußerlich quantitativen Abschätzung des Sittlichen das Prinzip entgegen, daß auf die Gesinnung Alles ankomme. Dies Prinzip war allerdings nichts ihm Eigenthümliches, es war das durch den Einfluß des augustinischen Geistes in das theologische Bewußtseyn seiner Zeit übergegangene, worin die Theologen der entgegengesetzten Richtungen übereinstimmten; wie der Mystiker Richard a Sancto Victore sagt: „Was ein Körper ohne Leben, das sey ein Werk ohne die gute Gesinnung. Was gut zu seyn scheine, sey doch nichts Gutes ohne diese“ [2]). Von Abälard wurde dieser allgemein anerkannte Grundsatz nur auf die Spitze gestellt und mit den daraus fließenden Folgerungen weiter entwickelt. „Alle Handlungen — sagte er — seyen für sich allein, bloß äußerlich betrachtet, etwas an sich Gleichgültiges, nur die Gesinnung gebe ihnen den sittlichen Werth, nur im Zusammenhange mit derselben betrachtet seyen sie einer sittlichen Beurtheilung fähig, das sey

---

1) Pez T. III. P. II. f. 646.

2) Quod est corpus sine vita, hoc est opus sine intentione bona. Sicut vita a corde procedit, et se per omnia membra diffundit, sic et intentio bona de consilio surgit et virtutum opera ad meriti vegetationem animare consuevit. De statu interioris hominis Tractat. 1. c. VII.

der Baum, der entweder gute oder schlechte Frucht bringe"[1]. Diesen Satz nahm er in sein ethisches Werk wieder auf und entwickelte ihn weiter mit den daraus sich ergebenden wichtigen Folgerungen. „Auf die Gesinnung, nicht auf die äußerliche That, bezieht sich das göttliche Gericht", behauptet er[2]. „Zwei Menschen können dasselbe thun und es ist doch etwas ganz Andres in Beziehung auf die verschiedene Gesinnung der Handelnden; Auserwählte und Verworfene können dieselben Werke vollbringen, nur die Gesinnung, in der sie dieselben vollbringen, scheidet sie von einander." So zeigte sich ihm der rechte Weg zur Beantwortung der streitigen Frage, ob es Adiaphora gebe, inwiefern Alles und Nichts etwas sittlich Gleichgültiges sey. Doch einerseits war er durch die Kirchenlehre, von der er sich keineswegs lossagen wollte, zu sehr beengt, um alle Folgerungen aus diesem wichtigen und fruchtbaren Satze, welche sein Scharfsinn ihn erkennen ließ, consequent durchführen zu können, andrerseits wurde er durch Uebertreibung des an sich Richtigen zu Irrthümlichem fortgerissen und er war geneigt, einen Irrthum bekämpfend, an einen andern anzustreifen. Er stellte den an sich wahren Satz so auf die Spitze, daß sich eine sophistische, Alles zu sehr subjektivirende Behandlung der Sittenlehre daran anschließen konnte. Denn wie das Objektive und das Subjektive zusammengehört, die Handlung nur recht beurtheilt werden kann im Zusammenhange mit der darin ausgedrückten Gesinnung, die sittliche Gesinnung sich aber auch nur ausdrücken kann in der dem Sittengesetze entsprechenden Form des Handelns, muß daher durch Trennung der mit einander eng zu verbindenden Momente eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art und ein entgegengesetzter Irrthum in der Sittenlehre entstehen.

So leitet er aus jenem Satze die Folgerung ab: „Wie das Sittliche nur in dem gegründet ist, was in der Gewalt des Menschen steht, der intentio animi, nicht in dem äußerlichen Handeln, dessen Vollziehung oder Nichtvollziehung von den Umständen abhangt, welche nicht in der Gewalt des Menschen stehen, so trägt die vollzogene Handlung zur Vermehrung des sittlichen Werthes, welcher immer nur in der Gesinnung liegt, nichts bei.

---

1) Quia opera indifferentia sunt in se, nec bona nec mala, sive remuneratione digna videantur, nisi secundum radicem intentionis, quae est arbor bonum vel malum proferens fructum. Comment. in epist. ad Romam. lib. I. p. 522.

2) Non quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt.

Wenn wir die Gesinnung des Menschen eine gute nennen und sein Werk ein gutes, so ist dies doch nicht zweierlei Gutes, sondern nur Ein Gutes in der Gesinnung" [1]. Wobei er aber doch, nur auf jenes Eine sehend, unbeachtet ließ, daß es nicht bloß von den Umständen, sondern auch von der Kraft oder Schwäche der intentio abhangen kann, ob dieselbe, welche bis zu ihrer Verwürklichung in der That mancherlei Vermittelungen zu durchlaufen, mancherlei Widerstand zu überwinden hat, würklich dazu gelangt, oder nicht.

Ferner konnte dieser unbestimmt hingestellte Satz so verstanden werden, als ob es bei der sittlichen Beurtheilung nur auf das Subjektive der Gesinnung oder Absicht, gar nicht auf das Objektive der Handlung ankomme, so daß Jeder durch die gute Absicht gerechtfertigt sey, wenn er auch aus Irrthum das Rechte verfehlt hätte. Und darnach müßte die zum Grunde liegende Gesinnung auch in manchem Schlechten gut geheißen werden. So fiel ihm nun die Frage auf: „Wie ist also über Diejenigen zu urtheilen, welche Christus selbst oder die Christen verfolgten in der Meinung, dadurch etwas Gott Wohlgefälliges zu thun, welche von dem Standpunkte ihrer Erkenntniß aus nicht anders handeln konnten, wenn sie anders gehandelt hätten, vielmehr gegen ihr Gewissen gehandelt haben würden?" Sein unbestimmt gehaltenes Princip mußte ihn dazu führen, das Handeln Solcher als ein aus der rechten Gesinnung fließendes gut zu heißen. Wenn er nun aber dieses Resultat, zu dem er sich durch seine Prämissen hingetrieben sah, würklich sich aneignete, so wurde dadurch einerseits aller Willkühr des sittlichen Urtheils Thor und Thür geöffnet, von der andern Seite sah er sich mit den Grundsätzen, nach welchen vom Standpunkte der Kirchenlehre die Handlungen der Ungläubigen beurtheilt wurden, in Streit verwickelt, und wäre zu manchen ketzerischen Behauptungen fortgerissen worden. Jenem Widerstreite wollte er ausweichen und er stimmte ein in das Urtheil, das darnach über alles Handeln der Ungläu-

---

1) Cum dicimus intentionem hominis bonam et opus illius bonum, duo quidem distinguimus, intentionem scilicet ac opus, unam tamen bonitatem intentionis. Dieser Lieblingssatz Abälard's, welcher gewiß in seinen Vorlesungen oft von ihm vorgetragen wurde, findet sich auch in dem aus den Schätzen der kaiserlichen Bibliothek zu Wien von Dr. Rheinwald im Jahre 1831 herausgegebenen Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum pag. 115: Non actiones vel bonae vel malae, nisi secundum intentionis radicem judicantur, sed omnes ex se indifferentes sunt, et si diligentes inspiciamus nihil ad meritum conferunt, quae nequaquam ex se bonae sunt aut malae, cum ipsae videlicet tam reprobis quam electis aeque conveniant.

digen gesprochen werden mußte, obgleich im Widerstreite mit sich selbst, indem er bei der Verdammung der Ungläubigen, wie man von dem Standpunkte der absoluten Prädestinationslehre gewohnt war, zu der Unbegreiflichkeit der göttlichen Rathschlüsse seine Zuflucht nahm. Doch finden sich in dem von ihm selbst Ausgesprochenen solche Gedanken, welche er nur weiter zu entwickeln gebraucht hätte, um zwar nicht dem Widerspruche mit der Kirchenlehre, aber doch dem Widerspruche mit sich selbst auszuweichen und eine solche Lösung jener Schwierigkeit zu finden, bei welcher die Heiligkeit des Sittengesetzes gegen alle Willkühr gesichert wurde. Er bemerkt nämlich [1]: „Das von der guten Gesinnung Gesagte gelte keineswegs von Allem, was Einer in guter Gesinnung zu thun glaube, wenn diese Gesinnung selbst eine irrthümliche sey, das Auge der Seele nicht einfach, um klar sehen, vor dem Irrthume sich hüten zu können," und er bezieht das, was Christus von dem Auge als dem Lichte des Leibes sagt, auf die Reinheit und Klarheit der Gesinnung, welche ihr Licht über das ganze Leben verbreite. Diesen Gedanken brauchte er ja nur zu der genaueren Bestimmung des von ihm ausgesprochenen Princips zu benutzen, um dasselbe gegen allen Mißverstand und alle falsche Anwendung zu sichern. Die vorgebliche bona intentio, welche von einem in verschuldeter Unklarheit des Geistes gegründeten Wahne ausgeht, ist darnach in der That keine bona intentio zu nennen. Die gute Gesinnung ist nur die reine und klare Gesinnung.

Mit diesem Princip, daß auf die das Leben beherrschende Gesinnung in der Sittlichkeit Alles ankomme, verband sich bei Abälard eine mit seinem ganzen sittlichen Bildungsgange wohl zusammenhangende Ansicht, aus der eine wesentliche Verwandlung der kirchlichen Anthropologie hätte hervorgehen müssen. Abälard war ja dem Augustin darin ähnlich, daß er die Macht einer dem Geiste widerstrebenden Sinnlichkeit an sich zu erfahren vielfache Gelegenheit hatte. Wenn aber Augustin, als nachher der Geist in ihm zum Siege gelangte, alles Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist desto schärfer zu richten geneigt war, so wurde hingegen Abälard durch das Bewußtseyn seiner früheren Zustände solche Erscheinungen milder zu beurtheilen gestimmt. „Nicht der Reiz der Lust — meint er — ist etwas Sündhaftes, sondern darauf allein beruht das Sittliche, ob die herrschende Willensrichtung diesen Reiz besiegt, oder ihm unterliegt. Der Eine hat zu dieser, der Andere zu jener Sünde mehr Anlage. Dieser Reiz zur Sünde ist nicht Sünde, er dient vielmehr Dem, welcher den

1) L. c. c. XII. f. 652.

Kampf siegreich besteht, zur Uebung der Tugend. Sünde ist nur das, wenn man durch jenen Reiz zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes, zur thatsächlichen Verachtung Gottes sich verleiten läßt. Sünde ist überhaupt nichts Andres, als das, nicht um Gottes willen thun oder unterlassen, was man um Gottes willen thun oder unterlassen sollte. Darin besteht das wahre Verdienst der Tugend, daß wir im Kampfe mit uns selbst den Willen Gottes vollbringen, die in unsrer Natur, in welcher die Macht der sündhaften Lust sich geltend macht, entgegenstehenden Hindernisse überwinden [1]). Was wäre es Großes, dem Willen Gottes zu gehorchen, wenn unsere Neigungen immer mit demselben in Einklang wären?" Aus einer solchen Voraussetzung scheint zu folgen, daß, je mehr in Einem jener Lustreiz, den er aber bekämpfe und überwinde, vorhanden sey, desto größere Tugend ihm zugeschrieben werden müsse, daß sich überhaupt ohne den Widerstreit des Fleisches und Geistes keine Tugend denken lasse, daß dieser als etwas für die sittliche Entwickelung Nothwendiges in der menschlichen Natur ursprünglich angelegt sey. Welche Gedanken er weiter verfolgend zu einer pelagianischen Anthropologie würde hingetrieben worden seyn, wovon er aber fern blieb.

Indem Abälard bei der sittlichen Beurtheilung also Alles auf die Gesinnung, nicht auf die That an sich bezog, ergab sich ihm daraus, daß nur von Gott, dem das Innere der Gesinnung offenbar sey, der sittliche Werth wahrhaft gerichtet werden könne. Und daraus folgte die Nothwendigkeit, jedes menschliche Gericht, nicht bloß das bürgerliche, sondern auch das kirchliche von dem göttlichen Gerichte scharf zu unterscheiden. Welche Unterscheidung ihn in Beziehung auf die geistliche Gerichtsbarkeit der Bischöfe zu manchen wichtigen Folgerungen, die ihn leicht in Streit mit dem herrschenden Kirchensysteme verwickeln konnten, hinführte.

Sein Urtheil über das Wesen der wahren Buße mußte sich auch darnach bestimmen. Als die wahre Buße wollte er diejenige allein gelten lassen, welche von der Liebe zu Gott, dem Schmerze darüber, daß man ihn beleidigt habe, nicht von der Furcht vor Strafen ausgehe, und von diesem Princip aus greift er die Verwaltung des Bußwesens durch die Bischöfe und Priester seiner Zeit mit rücksichtsloser Heftigkeit an [2]).

Zur Charakteristik der eigenthümlichen Richtung Abälards

---

1) Seine Worte: Quid enim magnum pro Deo facimus, si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis quod volumus, implemus.

2) S. das oben S. 76 Angeführte.

dient ferner ein erst in der neueren Zeit bekannt gemachtes Werk desselben [1]) das den kirchlichen Theologen ebenfalls manchen Anstoß geben mußte, das Buch, welches unter dem Titel „sic et non“ („Ja und Nein“) erschien. Aehnlich wie der Monophysit Stephanos Gobaros in älterer Zeit, stellte er die Aussprüche der alten Kirchenlehrer über verschiedene Gegenstände der Glaubens- und auch Sittenlehre nach hundert und siebenundfunfzig Rubriken zusammen. Wenn man aber von dem gewöhnlichen Standpunkte aus nur das Uebereinstimmende in der alten dogmatischen Ueberlieferung nachzuweisen suchte, so wollte Abälard hingegen, wie einst jener Monophysit, vielmehr die Widersprüche der Kirchenlehrer unter einander selbst in der Beantwortung verschiedener Fragen hervorheben. Wenn man sonst solche Gegensätze zusammenstellte, sollte es nur dazu dienen, daß man vermittelst einer dialektischen Methode zur Ausgleichung derselben gelangte. Abälard aber ließ diese entgegengesetzten Aussprüche ohne den Versuch einer Ausgleichung neben einander stehen. Er hatte, wie es scheint, die Absicht, der Richtung, welche gänzliche Einförmigkeit im dogmatischen Ausdruck verlangte, entgegenzuwürken, indem er die unter den bedeutendsten Kirchenlehrern selbst bestehenden Gegensätze nachwies. Er wollte Denjenigen, welche abweichende dogmatische Sätze sogleich zu verketzern geneigt waren, nachweisen, wie leicht man selbst bei den verehrtesten Kirchenlehrern Anstößiges finden könne. Wohl nicht ohne Rücksicht auf das Verhalten seiner Gegner wider ihn selbst sagt er: „Wer sieht nicht, wie verwegen es auch ist, wenn Einer über den Sinn und das Verständniß eines Andern richtet, da Gott allein die Herzen und Gedanken offen stehen und er von dieser Anmaßung uns zurückrufend sagt: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet.“ Und der Apostel sagt [2]): „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, welcher auch wird an's Licht bringen, was im Finstern verborgen ist und den Rath der Herzen offenbaren.“ Als wenn er offenbar sagte: „In solchen Dingen laßt Den richten, der allein Alles weiß und auch selbst die Gedanken der Menschen durchforscht“ [3]).

Wir haben schon oben gesehen, wie dem, was Abälard von dem Verhältnisse der Apostel zu einander sagte, eine von der gewöhnlichen abweichende Auffassung des Inspirationsbegriffs zum Grunde liegt, eine solche, welche ihn die Eingebung des göttlichen Geistes nicht auf Alles gleichmäßig ausdehnen, Göttliches und

---

1) Von Cousin in der angeführten Sammlung herausgegeben.
2) 1 Korinth. 4, 5.
3) S. den Prolog zu dem Buche „sic et non“ p. 5. ed. Cousin.

Menschliches ihn mehr auseinanderhalten ließ. Was wir nun bei früheren Aeußerungen Abälards als etwas zum Grunde Liegendes erkennen mußten, wird von ihm in dem Prologe zu diesem Buche ausdrücklich ausgesprochen. „Es erhellt, — sagt er — daß auch den Propheten zuweilen die Gabe der Prophetie gefehlt hat und daß sie, zu weissagen gewohnt, da sie den Geist der Prophetie zu haben glaubten, manches Falsche durch ihren eigenen Geist vorgebracht haben. Und dies ist, damit es ihnen zur Bewahrung der Demuth dienen sollte, zugelassen worden, damit sie so, was sie nach ihrem eigenen Geiste wären, und was sie durch den Geist Gottes würden, klarer unterscheiden lernen und erkennen sollten, daß es ein Geschenk Gottes sey, wenn der Geist des Untrüglichen ihnen einwohnte. Und auch wenn sie diesen Geist hatten, habe er nicht Alles auf gleichmäßige Weise in ihnen gewürkt und sie erkennen lassen; denn wie er nicht alle Gaben zugleich Einem mittheile, so erleuchte er auch die Seele Dessen, den er erfülle, nicht in Beziehung auf Alles, sondern er offenbare ihm bald Dieses, bald Jenes und wenn er das Eine offenbare, verberge er das Andere [1]). Wenn nun also erhellt, daß die Propheten und Apostel selbst von Irrthum nicht ganz frei waren, wie können wir uns noch darüber wundern, daß bei so vielen Schriften der Kirchenväter auch manches Irrthümliche mit untergelaufen [2])? Wenn sie auch manches Irrthümliche gesagt hätten, sey es doch keine Lüge, sondern ein Irrthum der Unwissenheit, sie hätten der Erbauung Andrer so am besten zu dienen gemeint, nach dem Antriebe der Liebe gehandelt, und Gott sehe auf die Gesinnung." Eines der Lieblingsworte Abälards: „die intentio sey der oculus animi," wobei er noch das schöne Wort Augustins, auf welches er sich öfter beruft, anführt: „habe caritatem et fac quicquid vis."

Wie wir oben bemerkten, daß Abälard in dem durch die heilige Schrift Ueberlieferten, was den Glauben, das religiöse In=

---

1) Constat vero, et prophetas ipsos quandoque prophetiae gratia caruisse, et nonnulla ex usu prophetandi, cum se spiritum prophetiae habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse; et hoc eis ad humilitatis custodiam permissum esse, ut sic videlicet verius cognoscerent, quales per spiritum Dei et quales per suum existerent, et se eum, qui mentiri vel falli nescit, ex dono habere, cum haberent. Qui etiam eum haberent, sicut non omnia uni confert dona, ita nec de omnibus mentem ejus, quem replet, illuminat, sed modo hoc, modo illud revelat et cum unum aperit, alterum occultat.

2) Quid itaque mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constat alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter supra positam causam erronee prolata seu scripta videantur?

teresse eigentlich angeht und das, was dafür gleichgültig ist, auseinanderhält, so unterscheidet er hier in den Aussprüchen der Kirchenväter einen mit jenem Interesse nicht zusammenhangenden Irrthum von solchen Irrthümern, welche das Wesen des Glaubens berühren, und es führte ihn diese Unterscheidung wohl dazu, auch den Inspirationsbegriff in der heiligen Schrift auf die zuerst genannten Gegenstände nicht zu beziehen. „Wenngleich Gott — sagt er hier — die Heiligen selbst in solchen Dingen, welche dem Glauben keinen Nachtheil bringen, irren gelassen habe, so sey auch dies bei Denen, welchen Alles zum Besten diene, nicht ohne ihren Nutzen geschehen. Die Kirchenlehrer selbst seyen sich dessen bewußt gewesen, hätten in ihren Werken daher Manches verbessern zu müssen geglaubt, und eben dadurch hätten sie auch den Nachkommen das Recht zugestanden, zu verbessern, oder ihnen nicht zu folgen, wenn es ihnen selbst zurückzunehmen und zu verbessern nicht vergönnt war.“ Am Schlusse dieses Prologs sagt er, er habe diese Gegensätze zusammengestellt, um die Leser zur Forschung nach Wahrheit anzutreiben, damit ihr Geist durch die Untersuchung geschärft werden sollte. Er beruft sich hier auf die Worte des Aristoteles, „daß man nicht leicht etwas mit Zuversicht behaupten könne, ohne die Sache oft untersucht zu haben, und daß es nicht ohne Nutzen sey, über Alles gezweifelt zu haben“ [1]). „Denn das Zweifeln — fügt er hinzu – führt uns zur Untersuchung, durch Untersuchung gelangen wir zur Wahrheit [2]), wie die Wahrheit selbst sagt: „suchet, so werdet ihr finden.“ Christus selbst habe uns, indem er als zwölfjähriger Knabe im Tempel saß und fragte, statt zu lehren, dadurch das Beispiel geben wollen, daß wir durch Fragen lernen sollten.“ Es erhellt, in welchem Gegensatze mit der Ruhe des kindlichen Glaubens, die den religiösen Geist seiner Zeit charakterisirt, die in diesen Worten ausgesprochene Tendenz stehen mußte. Eine gegen den Autoritätsglauben sich auflehnende kritische Richtung, welche durch Zweifel zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wollte, ein Vorzeichen solcher Entwickelungen, welche erst weit später sich Bahn machen konnten.

Wir haben schon früher gesehen, daß Abälard die Darlegung seines dogmatischen Systems in seiner Theologia christiana nicht vollenden konnte, aber in seinen Vorlesungen hatte er das vollständige System seiner Glaubenslehre seinen Zuhörern mitgetheilt und es waren manche nachgeschriebene Hefte in Umlauf, Manches,

1) Aristoteles Kategorieen §. 7, ed. Bekker I. p. 8.
2) Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus.

was man in diesen las, diente dazu, der Verketzerung Abälards Vorschub zu leisten. Freilich konnte er sich mit Recht darüber beklagen, wenn man, was aus einem jener Hefte von seinen Vorlesungen über die Theologie, die sich seine Gegner zu verschaffen gewußt hatten, entlehnt war, als in einem Buche von ihm vorgetragen anführte und dies so benutzte, als wenn es von ihm selbst in dieser Form geschrieben worden, da es doch zweifelhaft war, inwieweit seine Zuhörer richtig verstanden und nachgeschrieben hatten [1]).

So wurde nun durch die von Abälard herausgegebenen neuen Schriften, die viel verbreiteten Hefte seiner Vorlesungen und durch die hohen Reden seiner in ganz Frankreich herumstreifenden Schüler die Aufmerksamkeit Derer, welche über Rechtgläubigkeit zu wachen sich berufen glaubten, zu seinem Nachtheile von Neuem auf ihn hingezogen. Wilhelm, früher Abt von St. Thierri, damals Mönch in der Cistercienserabtei zu Signy, trat zuerst als

---

1) Von den Sätzen Abälard's, welche man als häretisch anklagte, wurde gesagt: Haec capitula partim in libro Theologiae magistri Petri, partim in libro sententiarum ejusdem, partim in libro, cujus titulus est: „scito te ipsum," reperta sunt. Abälard beklagte sich aber in seiner Apologie darüber, daß man ein solches Buch, wie die Sentenzen, von ihm anführe, da er kein solches geschrieben habe. Er leitete eine solche Angabe von Unkunde oder bösem Willen ab. Aber auch Walter von Mauretanien führte in seinem Werke „contra quatuor Galliae Labyrinthos" ohne Zweifel dasselbe Buch an, von welchem er sagt, daß es diesen Titel habe: „Incipiunt sententiae divinitatis" („die theologischen Sätze"). Doch war Walter selbst ungewiß darüber, inwieweit dieses Buch dem Abälard zugehöre, indem er sagt: Fertur hic liber Petri Abelardi fuisse, aut ex libris ejus excerptus. Daraus werden wir nun schon schließen können, daß die Gegner Abälards wenigstens einen gewissen Schein des Rechts haben mußten, um dies Buch als ein von demselben herrührendes zu gebrauchen, daß aber auch Abälard Grund haben mußte, um zu behaupten, daß er kein solches Buch geschrieben habe. Nun hat der um die Literatur Abälards besonders verdiente Professor Rheinwald aus den Handschriften der Münchener Bibliothek ein Buch, das den Titel „sententiae Abelardi" hatte, im J. 1835 herausgegeben. Dieses Buch kommt in vielen Stellen mit Abälards „Theologia christiana" ganz überein, hat aber Vieles kürzer gefaßt und das dogmatische System desselben findet sich darin zu Ende geführt. Alles erklärt sich, wenn wir mit Gieseler annehmen, daß die sententiae Hefte von Abälards Vorlesungen über die Glaubenslehre waren, welche in verschiedenen Abschriften, wie sich seine Zuhörer dieselben nach ihren Bedürfnissen gemacht hatten, verbreitet wurden. Die Abschrift, welche Walter von Mauretanien vor sich hatte, enthielt auch die Worte der Anrede, mit denen Abälard seine Vorlesungen begann: Omnes sitientes venite ad aquas et bibite, amici, inebriamini carissimi. S. Boulaei hist. univers. Paris. III. f. 200. Das von Rheinwald herausgegebene Heft scheint nach dem, was aus der Vergleichung desselben mit den übrigen Schriften Abälards zu schließen ist, ein treues zu seyn und zur Ergänzung der Darstellung seiner Lehre, die wir aus den von ihm selbst unmittelbar herrührenden Werken entnehmen, wohl gebraucht werden zu können.

Kläger gegen ihn auf. Er übersandte dem Bischof Gottfrid von Chartres und dem Abt Bernhard von Clairvaux eine heftige gegen Abälard verfaßte Schrift, welche das Häretische in einer Anzahl von Sätzen, die er aus seinem Werke über die Theologie gezogen hatte, nachweisen sollte [1]). Er schilderte in seinem Begleitungsschreiben die vermöge des großen Einflusses, den Abälard ausübte, drohende Gefahr: „Von Neuem lehrt und schreibt Abälard neue Dinge. Seine Bücher gehen über das Meer und über die Alpen, seine neuen Meinungen über den Glauben werden durch die Provinzen und Reiche verbreitet, häufig vorgetragen und frei vertheidigt, so daß sie auch in der römischen Curie Ansehn haben sollen (Schüler von ihm auch unter den Kardinälen)." Es zeugt von dem blinden Eifer dieses Mannes, daß die beiden Schriften Abälards, das scito te ipsum und das sic et non, ihm schon durch den, wie er meint, „abentheuerlichen Titel" verdächtig wurden [2]), und wenn diese Bücher nicht so viel in Abschriften vervielfältigt worden, wie das Buch von der Theologie, und ihm selbst gerade nicht zu Gesichte gekommen waren, so fand er darin einen Beweis davon, daß sie das Licht scheuten [3]). Bernhard wurde auch von andern Seiten auf die durch Abälard und seine Schule verbreiteten Irrlehren aufmerksam gemacht, und man wußte ihm noch mehr anstößige Sätze in Abälards scito te ipsum und seinem Commentar über den Römerbrief nachzuweisen. Er soll zuerst dem Abälard in Privatunterredungen Vorstellungen gemacht, ihn ermahnt haben, daß er davon abstehe, solche Lehren vorzutragen und daß er auch seine Schüler davon abhalte; aber die beiden Männer waren in ihrer Geistesrichtung zu sehr von einander verschieden und auch wohl schon zu sehr gegen einander gereizt, um sich mit einander verständigen zu können. Die persönliche Berührung konnte daher nur dazu dienen, sie noch mehr einander zu entfremden [4]). Da Abälard hören mußte, wie

1) Man findet diese Schrift vollständig in der bibliotheca Cisterciensis von Tissier, T. IV. f. 112 seqq.

2) De quibus timeo, ne sicut monstruosi sunt nominis, sic etiam monstruosi sint dogmatis.

3) Sicut dicunt, oderunt lucem nec etiam quaesita inveniuntur.

4) In der dritten Lebensbeschreibung Bernhards (c. V. §. 11.) wird erzählt, er habe durch sein sanftes und liebevolles Zureden den Abälard schon dazu gebracht, daß er in sich gegangen wäre und nach Bernhards Dafürhalten in seinen Schriften Alles zu verbessern versprochen hätte. Aber diese Aussage des enthusiastischen Verehrers kann nicht als glaubwürdiges Zeugniß gelten. Die französischen Bischöfe melden dem Papste zwar, daß Bernhard mehreremale privatim Abälard zurechtzuweisen gesucht habe, aber sie erwähnen keineswegs eines solchen von diesem gegebenen Versprechens, welchem er untreu geworden sey, sondern sie berichten, was auch an sich glaublicher ist, vielmehr, daß er durch jenes Ansinnen sich beleidigt gefühlt habe.

er verketzert wurde und sich gegen alle Beschuldigungen wider seine Rechtgläubigkeit vertheidigen zu können glaubte, beschloß er, der ihm drohenden Verdammung zuvorzukommen, und wandte sich an den Erzbischof von Sens, verlangte vor einer Synode gehört zu werden, sich gegen seine Ankläger vertheidigen zu dürfen. Der Erzbischof Senglier forderte daher den Abt Bernhard auf, bei der Synode, welche im J. 1140 zu Sens gehalten wurde, mit Abälard zu erscheinen. Bernhard war anfangs nicht geneigt, in einen Kampf mit diesem sich einzulassen. Er meinte dem von Jugend auf geübten Dialektiker nicht gewachsen zu seyn, es sey die Sache der Bischöfe, über die Lehre zu richten, man brauche nur die Schriften Abälards, welche zur Anklage gegen ihn hinreichten, anzusehen. Die Glaubenslehren ständen ein- für allemal vest und müßten nicht von menschlichem Disputiren abhängig gemacht werden [1]). Er blieb aber dieser Ablehnung, wenn sie anders ernst gemeint war, nicht treu und konnte auch wohl voraussehen, daß die Bischöfe es zu einer Disputation zwischen ihm und Abälard nicht kommen lassen würden. Die Synode zu Sens wurde von vielen Bischöfen und Großen besucht und der König selbst wohnte ihr bei. Viele von den dialektischen Theologen kamen dahin. Es war ein Kampf nicht bloß zwischen zwei Personen, sondern zwischen zwei entgegenstehenden Richtungen des theologischen Geistes, und die Aufmerksamkeit beider Partheien war auf den Ausgang gespannt. Wenn auch Bernhards Eifer in dieser Sache von einem rein-christlichen Interesse ausging, so scheint doch seine Handlungsweise keine ganz lautere und aufrichtige gewesen zu seyn, wie freilich der Eifer der Polemik sich selten ganz rein zu erhalten weiß. Während er die Verdammung Abälards auf dem Concil zum Zwecke hatte, trug er die Liebe, welche nur das Heil des Verirrten suche, zur Schau und unter dem Deckmantel dieses heiligen Namens säete er Haß aus. Unter dem Scheine der christlichen Liebe, indem er das Volk in seinen Predigten zum Gebete für die Bekehrung Abälards aufforderte, erregte er doch die Volkswuth gegen ihn als einen gottlosen Ketzer und ließ ihn in solchem Lichte erscheinen vor Denen, welche von den Anklagepunkten gegen ihn nichts zu verstehen vermochten, vor denen er sich nicht vertheidigen konnte. Wohl mit Recht konnte der Jüngling Berengar, der mit warmer Begeisterung von seinem Lehrer Abälard zeugte und ihn vertheidigte, ein solches Verfahren der Heuchelei verdächtig machen, die, wenn auch unbewußter Weise, in die fromme Polemik und nicht bloß in diese sich so leicht einzumischen

---

1) Ep. 189.

pflegt. Mit Recht konnte er zu ihm sagen, daß die christliche Liebe ihn vielmehr hätte antreiben sollen, nur im Stillen für Abälard zu beten [1]). Wenn auch die satyrische Schilderung, welche Abälards enthusiastischer Schüler von dem Verfahren dieses Concils gemacht hat, keine glaubwürdige ist, so liegt doch gewiß das Wahre dabei zu Grunde, daß die Versammlung zu einer ruhigen Prüfung nicht fähig war. Mit der Geistesrichtung Bernhards mehr als mit der entgegengesetzten befreundet, ließen sie sich von seinem Ansehn leicht beherrschen. Die von ihm vorgelegten Sätze Abälards waren bald als häretisch verdammt. Am Tage nachher aber wurde dieser darüber befragt, ob er solche Sätze als von ihm vorgetragene anerkenne, ob er sie, wenn er sie als die seinen anerkenne, zu vertheidigen oder zu verbessern gesonnen sey. Da aber Abälard von Denen, welche das Verdammungsurtheil über die ihm aufgebürdeten Sätze schon ausgesprochen hatten, ohne ihn vorher zu hören, eine ruhige Untersuchung keineswegs erwarten konnte [2]), so ließ er sich auf die Beantwortung dieser Fragen nicht weiter ein, sondern appellirte an den Papst, höchst wahrscheinlich auf seine Schüler oder die Freunde seiner Schule unter den Kardinälen in Rom vertrauend. Zwar brauchte das Concil in seinem weiteren Verfahren gegen ihn sich durch seine Appellation nicht hemmen zu lassen, es brauchte nach den alten Kirchengesetzen und nach den gallikanischen Grundsätzen eine vor gefälltem Urtheile erfolgte Appellation von einem Gericht, an das sich der Appellirende selbst zuerst gewandt hatte, nicht als gültig anzuerkennen [3]); doch beschloß es der damals herrschenden von der römischen Curie begünstigten Observanz, nach welcher die Appellationen nach Rom keine Grenzen hatten, zu folgen. Man mußte ja Alles vermeiden, was bei dem römischen Hofe, bei welchem Abälard seine Freunde hatte, seiner Sache günstig seyn konnte, und von beiden Seiten

---

1) Die Worte Berengars in seiner Vertheidigungsschrift für Abälard: Concionabaris ad populum, ut orationem funderet ad Deum pro eo, interius autem disponebas eum proscribendum ab orbe Christiano. Quid vulgus faceret? Quid vulgus oraret, quum pro quo esset orandum nesciret? Tu vir Dei, qui miracula feceras, qui ad pedes Jesu cum Maria sedebas, purissimum sacrae orationis thus coram supernis obtutibus adolere deberes, ut reus tuus Petrus resipisceret.

2) Das Concil steht mit sich selbst in Widerspruch, wenn es in seinem Briefe an den Papst (ep. 337) von Abälard sagt: Visus diffidere et subterfugere, respondere noluit, sed quamvis libera sibi daretur audientia, tutumque locum et aequos haberet judices — und doch selbst sagt, daß die vorgeblichen Sätze Abälards am Tage vorher schon verdammt worden seyen.

3) Darauf bezogen sich die Worte in dem Schreiben des Concils: Licet appellatio ista minus canonica videretur.

wandte man sich daher an den Papst. Das Concil schrieb an denselben einen Brief, in welchem es darüber klagte, daß von Studenten nicht allein in den Schulen, sondern öffentlich an allen Orten über die Dreieinigkeit disputirt werde [1]). Sie baten den Papst, daß er ihr Verdammungsurtheil über die vorgeblich von Abälard vorgetragenen Sätze, von denen sie jedoch nur einen Theil ihm zusandten [2]), bestätigen, Alle, welche sie hartnäckig vertheidigen würden, verurtheilen, Abälards Schriften [3]) verdammen, ihm selbst Schweigen gebieten und ihm fernerhin weder Vorlesungen zu halten, noch zu schreiben gestatten möge [4]). Der Abt Bernhard von Clairvaux schrieb noch besonders an den Papst und schickte ihm ein Verzeichniß der als häretisch befundenen Sätze Abälards, indem er eine Auseinandersetzung der Hauptirrthümer desselben hinzufügte. Er sagt von ihm, daß, wenn er durch Vernunftgründe von Allem Rechenschaft geben wolle, auch von dem, was über die Vernunft erhaben sey, er sowohl der Vernunft, als dem Glauben entgegenhandle; denn was sey der Vernunft mehr entgegen, als daß Einer mit der Vernunft über die Vernunft hinauswolle, und was sey mehr dem Glauben entgegen, als nicht glauben zu wollen, was man nicht mit der Vernunft erreichen könne [5])? Gegen Abälard, welcher (s. oben) die Worte Prediger 19 auf den blinden, nicht aus Prüfung hervorgegangenen Glauben anwendete, behauptet Bernhard, Salomo meine dies nicht von dem Glauben an Gott, sondern von der Leichtgläubigkeit der Menschen in gegenseitigem Verhältnisse zu einander; denn der Papst Gregor d. G. sage h. XXVI. in Evang., der auf Vernunftgründe sich stützende Glaube habe durchaus kein Verdienst, preise hingegen die Apostel, welche auf Geheiß Eines Wortes dem Herrn folgten. Die Jünger aber seyen, weil sie schwer zum Glauben gelangen konnten, getadelt worden, Zacharias (Luk. 1) werde gestraft, weil er Gründe haben wollte, um zu glauben. Er berief sich ferner auf das Beispiel von dem Glauben der Maria und

---

1) Cum per totam fere Galliam in civitatibus, vicis et castellis, a scholaribus non solum intra scholas, sed etiam triviatim nec a literatis et provectis tantum, sed a pueris et simplicibus aut certe stultis de sancta trinitate disputaretur.

2) Quaedam, ut per haec audita reliqui corpus operis facilius aestimetis.

3) Ohne genauere Bezeichnung darüber, welche gemeint seyen, mit der so ganz willkührlichen Erklärung: libros ejus perverso sine dubio dogmate respersos condemnaret.

4) Ep. 337.

5) Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transscendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quicquid non possis ratione attingere.

Abrahams. — Es erhellt aber aus dem oben Entwickelten, daß auch Abälard einen solchen aus der Hingabe des Gemüths hervorgehenden Glauben als das Gott Wohlgefällige, ohne das es keine wahre Frömmigkeit gebe, anerkannte. Nur auf die vorbereitende Forschung, die einem solchen Glauben vorangehe, auf die Art und Weise des Gelangens zu einem solchen Glauben für gewisse Eigenthümlichkeiten und den aus einem solchen sich entwickelnden intellectus bezog sich der Streit. Doch Bernhard leitete die Irrthümer Abälards daraus ab, daß er das über die Vernunft Erhabene, nur dem Glauben Vorbehaltene, begreifen wolle.

Ferner beschuldigte er ihn, daß er den Glauben für ein bloßes Dafürhalten, Meinen erklärt, den Glauben zu etwas durchaus Schwankendem, Unsicherem gemacht habe. Er erlaubt sich hier manche Consequenzmachereien, um zu beweisen, daß der ganze Grund des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung nach Abälards Lehre schwankend gemacht werde. Aber wir bemerkten schon oben, daß Abälard an jener Stelle nur von der wissenschaftlichen Auffassung des Dogma, nicht von dem Inhalte des Glaubens an sich handelt. Bernhard sagt dagegen: „Fern von uns sey es, zu meinen, daß in unsrem Glauben oder in unsrer Hoffnung etwas von zweifelhaftem Dafürhalten abhangen und nicht vielmehr Alles auf sicherer und vester Wahrheit ruhen sollte, wie es durch Aussprüche Gottes und Wunder, die Geburt der Jungfrau, das Blut des Heilandes und die Herrlichkeit seiner Auferstehung von Gott bekräftigt worden. Und dazu kommt endlich das innere Zeugniß des heiligen Geistes, welcher unsrem Geiste Zeugniß giebt, daß wir Kinder Gottes sind. Wer anders kann also den Glauben ein Dafürhalten nennen, als wer jenen Geist noch nicht empfangen hat, oder wer das Evangelium nicht kennt, oder es für eine Fabel hält"? Er beruft sich auf die Stelle Hebr. 11, 1, indem er anerkennt, daß auch Abälard diese Worte gebraucht hatte. Der Name Substanz an jener Stelle bezeichne etwas Gewisses und Vestes, dem Schwankenden des menschlichen Meinens Entgegengesetztes.

Außerdem schrieb Bernhard an die Kardinäle in Rom mehrere Briefe, durch welche er sie auf die der Einfalt und Reinheit des Glaubens drohende Gefahr aufmerksam zu machen suchte und in denen er darüber klagte, daß Abälard auf seine Anhänger an dem römischen Hofe selbst vertrauen zu können glaubte.

Wie fern es aber von Abälard war, den christlichen Glauben beeinträchtigen zu wollen, darüber sprach er sich unter diesen Kämpfen in seinen Briefen an die Aebtissin Heloise aus, welche

durch die Gerüchte von seinen Irrlehren beunruhigt worden zu seyn scheint. Er verwahrt sich gegen das Lob Derjenigen, welche seinen Geist, aber nicht seinen Glauben hoch achteten, als Philosophen, aber nicht als Christen ihn anerkannten. Das Christenthum, die Bibel erklärt er hier für das, was ihm das Höchste sey, gegen das alles Andere zurückstehen müsse [1]); denn Christus ist ihm der einzige Grund des Heils, und darauf legt er ein vollständiges Bekenntniß seiner Rechtgläubigkeit ab [2]).

In der Hoffnung, welche Abälard auf seine Freunde in Rom gesetzt, sah er sich durchaus getäuscht. Der Einfluß Bernhards war dort zu mächtig, als daß die Anhänger Abälards etwas dagegen ausrichten können, und allerdings war auch dessen theologische Richtung keine solche, welche der herrschende Geist der Kirche dieser Zeit gutheißen konnte. Wäre sie nicht unterdrückt worden, hätte sie sich freierer entwickeln können, so hätte sie mit dem Kirchensysteme immer mehr in Kampf gerathen müssen. Die Verbindung zwischen der Sache Abälards und Arnolds von Brescia mußte auch dazu mitwirken, daß seine Richtung als eine Gefahr drohende erschien. Als er auf seiner Reise nach Rom bei Lyon angelangt war, kam ihm die erfolgte Entscheidung schon entgegen. Der Papst erließ zwei Schreiben an die Erzbischöfe von Rheims und Sens und an den Abt Bernhard. In dem einen erklärte er die übersandten Sätze Abälards und, was freilich für eine kirchliche Entscheidung etwas sehr Unbestimmtes ist, alle seine verkehrten Lehren, die aber nicht ausdrücklich genannt waren, für verdammt, ihm selbst wurde als einem Häretiker immerwährendes Schweigen auferlegt, über alle seine Anhänger die Excommunikation ausgesprochen. Durch ein zweites Schreiben bevollmächtigte Innocenz jene genannten drei Männer, den Abälard und Arnold von Brescia, jeden getrennt in einem Kloster einschließen zu lassen und alle ihre Schriften zu verbrennen. Der verlassene Abälard fand aber bei dem Abte von Clüny, Peter dem Ehrwürdigen, eine Zufluchtstätte. Dieser Mann, der sich durch seine Milde und die freie Empfänglichkeit für alles Gute vor andern frommen Männern auszeichnete, achtete Abälards Eifer für die Wissenschaft und seine großen Talente, er wußte auch in einer von der seinigen so verschiedenen Eigenthümlichkeit die Frömmigkeit zu erkennen, er wünschte dessen Geistesgaben und

---

1) Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo. Non sic esse Aristoteles, ut secludar a Christo, non enim aliud nomen est sub coelo, in quo oporteat me salvum fieri.

2) Abälards Schüler Berengar hat diesen Brief angeführt in seiner Vertheidigungsschrift. Opp. p. 308.

Wissenschaft für seine Mönche nutzbar zu machen und in der Mitte derselben dem Vielgeplagten einen sicheren, ruhigen Hafen für den Abend seines unruhigen, zerrissenen Lebens zu verschaffen. Mit Hülfe des Abtes von Citeaux brachte er eine Versöhnung zwischen Bernhard und Abälard zu Stande [1]). Er würkte die päpstliche Absolution für ihn aus und nahm ihn unter seine Mönche zu Clüny auf.

Abälard gab nachher ein Bekenntniß heraus, welches er so beginnt: Alles noch so gut Gesagte könne verdreht werden. Auch er, obgleich er nur wenige und keine Schriften verfaßt, habe dem Tadel nicht entgehen können, „da ich doch — sagt er — in den Dingen, wegen welcher ich heftig angeklagt werde, (Gott weiß es,) keine Schuld von meiner Seite erkennen kann und, wenn mich eine solche treffen sollte, nichts hartnäckig vertheidigen werde. Ich habe vielleicht aus Irrthum Manches nicht auf die rechte Weise geschrieben, aber ich rufe Gott als Zeugen und Richter an, daß ich in den Dingen, deren ich angeklagt werde, nichts aus bösem Willen oder Hochmuth behauptet habe. Ich habe in meinen Vorlesungen Vieles vor Vielen gesprochen. Oeffentlich habe ich gesprochen, was mir zur Erbauung des Glaubens oder der Sitten heilsam schien, und was ich geschrieben, habe ich gern Allen mitgetheilt, um sie zu Richtern, nicht zu Schülern zu haben." Manche der anstößig befundenen Sätze erklärte er mildernd, bei andern verwahrte er sich gegen ihm aufgebürdete Consequenzen, die er nicht zugab. Wir werden bei der Geschichte der einzelnen Dogmen Abälards ursprüngliche Lehren mit den in dieser Apologie gegebenen Erklärungen vergleichen. Wir wollen hier nur seine Erklärung in Beziehung auf die oben vorgetragenen ethischen Sätze anführen: „Das aus Unwissenheit begangene Böse gereicht zur Schuld, besonders, wenn wir aus Nachlässigkeit nicht wissen, was wir hätten wissen sollen. Ich sage, daß Diejenigen, welche Christus kreuzigten, die größte Sünde begangen haben. Ich sage, daß Alle, die in der Liebe Gottes und des Nächsten einander gleich sind, gleich gut, an Verdienst einander gleich sind und daß von dem Verdienste bei Gott nichts verloren wird, wenn dem guten Willen die Gelegenheit zur Ausführung fehlt." Es erhellt, daß die vorgetragenen ethischen Sätze auch hier von ihm vestgehalten, nur vorsichtiger ausgedrückt, gegen Uebertreibungen, zu denen er Veranlassung gegeben, verwahrt werden. Ueberhaupt findet sich keine Spur davon, daß in seiner Denkart würklich eine Veränderung vorgegangen und daß er von Zerknirschung über sein früheres Treiben

1) Lib. IV. ep. 4.

ergriffen worden seyn sollte. Vielmehr geht das Gegentheil aus einem von ihm zu seiner Rechtfertigung geschriebenen größeren Buche (unter dem Namen Apologia) hervor, in welchem er gegen Bernhards Anklagen seine Lehren ausführlich vertheidigte und jenen selbst einer Verfälschung und Verdrehung derselben beschuldigte, von ihm sagte, daß er sich zum Richter über Dinge, welche er nicht verstehe, aufwerfe [1]).

Wie fern Abälard davon war, im Geiste seinen Gegnern zu weichen, wie er vielmehr in seinem Bewußtseyn über dieselben triumphirte, dies würde auch aus einem unter seinem Namen erschienenen Dialoge über das höchste Gut [2]), in welchem ein Philosoph, ein Jude und ein Christ die redenden Personen sind, hervorgehen; denn diese Schrift müßte nach jenen Ereignissen verfaßt seyn und wir finden doch in ihr dieselben kühnen Behauptungen über das Verhältniß der fides zur ratio, wie in den angeführten Werken, und mit derselben Schärfe durchgeführt. Aber es fragt sich, ob diese Schrift nicht vielmehr von einem seiner begeisterten und freisinnigen Schüler herrührt [3]).

---

1) S. die Disputatio anonymi gegen Abälard in der bibliotheca Cisterciensis T. IV. f. 239. Hier macht ihm der Verfasser zum Vorwurf, quod abbatem literatissimum et, quod majus est, religiosissimum vocat inexpertum artis illius, quae magistra est disserendi.

2) Petri Abaelardi Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum, e codicibus bibliothecae Caesareae Vindobonensis ed. Rheinwald. Berolini 1831.

3) In den in diesem Dialoge vorgetragenen Lehren findet sich nichts, was nicht mit der Denkweise Abälards ganz übereinstimmte. Alle in seinen angeführten Schriften zerstreuten Sätze, die seinen Gegnern Anstoß gaben, werden in dem Gange des Gesprächs hier herbeigezogen, aber daraus erhellt noch nicht, daß er selbst der Verfasser ist; denn er hatte geistreiche Schüler, die sich seine Lehre und seine Denkweise ganz zu eigen gemacht hatten, sie mit Talent darzustellen wußten und in ihrem jugendlichen Uebermuthe noch mehr als ihr Meister über alle Rücksichten sich hinwegsetzten, wie jener Kleriker Pierre Berenger, der kühne und witzige Vertheidiger Abälards. Nun ist zu bemerken, daß in verschiedenen Bibliotheken (s. hist. lit. de la France T. XII. p. 132) noch zwei handschriftliche Werke unter dem Namen Abälards, ein Dialog eines Philosophen mit einem Juden und ein Dialog eines Philosophen mit einem Christen, vorhanden seyn sollen. Ist diese Angabe richtig, so sind diese beiden getrennten Dialoge etwas von jenem durch Rheinwald herausgegebenen Verschiedenes, vielleicht liegen jene beiden Stücke dem letzten zu Grunde, und wenn die beiden einzelnen Dialoge von Abälard herrühren, möchte dies mit dem aus einer Zusammenschmelzung jener beiden Stücke entstandenen Dialoge vielleicht nicht der Fall seyn. Es kommt noch hinzu, daß wir in der Gesammtausgabe der Werke Abälards S. 326 nach einigen Briefen Berengars etwas dazu nicht Gehöriges finden, ein die Ideen Abälards über die Verwandtschaft zwischen der alten Philosophie und dem Christenthume enthaltendes, die Christen als die Jünger des Logos, als die ächten Logiker, das Christenthum als die wahre Logik, darstellendes Bruchstück eines Dialogs zwischen P. A. (Peter Abälard) und einem P. (vielleicht Pierre Berenger). Vielleicht ist dieser Dialog einer jener beiden noch in

Nachdem Abälard unter den Mönchen zu Clüny eine Zeitlang als Lehrer gewürkt, wurde seine Thätigkeit durch eine Krankheit gehemmt und der Abt Peter, dessen Achtung und Liebe er sich durch persönlichen Umgang noch mehr gewonnen, wies ihm eine geeignete Ruhestätte zur Wiederherstellung seiner Gesundheit an in der Priorei St. Marcel bei Chalons sur Saone, wo er aller Pflege genoß, und dort starb er am 21. April 1142. Der Abt Peter erstattete der Aebtissin Heloise in einem Briefe [1]) einen Bericht von dem wahrhaft christlichen Wandel seiner letzten Jahre und der gläubigen Andacht, mit der er gestorben. Er nennt ihn den Knecht Christi, den wahrhaft christlichen Philosophen [2]).

Ein bedeutendes Zeichen der Zeit und von wichtigen Folgen für den nachfolgenden Entwickelungsgang der Theologie war ein solches Ende dieses Kampfes zwischen den Repräsentanten der entgegengesetzten Geistesrichtungen. Es ist aber nicht so zu verstehen, als wenn in der Person Abälards die ganze Richtung der dialektischen spekulativen Theologie unterlegen wäre. Auch Abälards Gegner selbst wollten diese Richtung an sich keineswegs verdammen. Selbst Bernhard erkannte ihr Recht an, und jene Geistesrichtung war mit dem ganzen Wesen der Zeit zu eng verflochten, als daß sie durch Machtsprüche hätte unterdrückt werden können. Nur darüber war entschieden, daß diese Richtung gemildert und gemäßigt werden sollte, daß das rationale Element kein einseitiges Uebergewicht zum Nachtheile der kirchlichen und praktischen Richtung ausüben, sich nicht von dem Zusammenhange mit den andern die Zeit bestimmenden Geistesmächten losreißen sollte. Männer, bei welchen diese harmonische Verbindung der Geisteselemente stattfand, standen in derselben Zeit, als Abälard verurtheilt

---

Handschriften verborgenen, und diese Spur könnte dahin führen, ihn für den Verfasser dieses Dialogs, vielleicht auch des unter dem Namen Abälards herausgegebenen zu halten. Es müßte noch eine genaue Vergleichung zwischen dem Styl dieses Dialogs und dem Styl Abälards und Berengars angestellt werden.

1) Lib. IV. ep. 21.

2) Er sagt von ihm: Qui singulari scientiae magisterio toti paene orbi terrarum notus et ubique famosus erat, in illius discipulatu, qui dixit: discite a me, quia mitis sum et humilis corde, mitis et humilis perseverans, ad ipsum, ut dignum est credere, sic transivit. — In der Grabschrift, welche er ihm setzte:

Gallorum Socrates, Plato maximus Hesperiarum,
Noster Aristoteles, logicis, quicunque fuerunt,
Aut par aut melior, studiorum cognitus orbi
Princeps, ingenio varius, subtilis et acer,
Omnia vi superans rationis et arte loquendi
Abaelardus erat. Sed tunc magis omnia vicit
Cum Cluniacensem monachum moremque professus
Ad Christi veram transivit philosophiam.

wurde, in allgemeiner Achtung, selbst mit dem Abte Bernhard in enger Verbindung und ihre Rechtgläubigkeit wurde von Keinem angefochten.

Zu diesen gehörte Hugo, Kanonikus der Kirche des heiligen Victor zu Paris. Er wurde am Ende des elften Jahrhunderts zu Ypern geboren und kam als Knabe nach Halberstadt, wo sein Oheim Archidiakonus war. Er selbst bezeugt, wie schwer es ihm in seinem Knabenalter wurde, die arme, enge Hütte, in der er geboren worden, mit einer prachtvollen Wohnung in der Fremde zu vertauschen[1]. In der Abtei Hamersleben erzogen, wurde er im Jahre 1118 in das den Namen des heiligen Victor führende Stift der regulären Kanoniker zu Paris aufgenommen und trug zum Ruhme dieser Anstalt viel bei. In ihm erkennen wir einen Repräsentanten dieser im zwölften Jahrhundert durch ihren innig religiösen Geist und ihre praktisch-reformatorische Richtung ausgezeichneten Schule, welche, wenn auch mehr oder weniger das mystisch-contemplative Element mit dem spekulativen verbindend, doch immer die vorherrschend dialektische Richtung bekämpfte. Hugo erwarb sich den Namen des zweiten Augustinus[2]. Wenn wir in Abälard die durch Anselm harmonisch mit einander verbundenen Geistesrichtungen seiner Zeit mit einander in Kampf gerathen sehen, so erscheinen sie in Hugo wieder mit einander versöhnt, nur mit dem Unterschiede, daß das dialektische Element bei ihm nicht so mächtig ist, wie bei Anselm. In seinen dogmatischen Untersuchungen nimmt er oft auf Abälard, ihn bestreitend, Rücksicht, ohne seinen Namen zu nennen[3].

Das empirische Gebiet des Wissens überhaupt und so auch in der Theologie das Studium der älteren Kirchenlehrer und der Bibel wird von ihm gegen die einseitig spekulative und Alles neu zu machen strebende Richtung hervorgehoben. So erklärt er

---

1) In seiner eruditio didascalica lib. VII. c. XX.: Ego a puero exulavi et scio, quo moerore animus arctum aliquando pauperis tugurii fundum deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat.

2) Qui secundus Augustinus in scientia dictus est. Thomas Cantiprat. lib. II. c. XVI. Duaci 1627. p. 215.

3) Seine hierher gehörigen Hauptwerke das Werk de sacramentis fidei und die summa sententiarum. Daß der dem Erzbischof Hildebert von Mans oder Tours zugeschriebene tractatus theologicus nur ein Bruchstück aus dem letztern Werke sey und jener daher keinen Platz unter den scholastischen Theologen, unter denen er genannt worden, verdiene, mußte Jedem, der beide Werke verglich, einleuchten. Dr. Liebner, der Verfasser der schönen Monographie über den Hugo, hat das Verdienst, dies durch seine gründliche Auseinandersetzung zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben; s. Studien und Kritiken, J. 1831, 2. Heft.

sich in seiner für Mönche geschriebenen Anweisung zum Studium [1]) gegen den Hochmuth der einseitig apriorischen Methode, welche die empirischen Wissenschaften vernachlässigen und gleich mit der Philosophie anfangen ließ [2]). „Man könne zu dem Großen nicht kommen, — sagt er gegen diese — wenn man nicht mit dem Kleinen angefangen habe. Man könne kein Grammatiker werden, ohne von dem Alphabete zu beginnen." Und er hält solchen sein eigenes Beispiel entgegen, wie er von Jugend auf Alles, was er nur konnte, zu lernen suchte [3]). Sein Grundsatz: „Lerne Alles, du wirst nachher sehen, daß nichts überflüssig ist." Er spricht gegen Solche, welche, wenn sie sich rühmen könnten, diesen oder jenen großen Mann gehört zu haben, selbst schon etwas Großes zu seyn meinten, welche zu sagen pflegten, die heilige sey so einfach, daß es zu ihrem Verständnisse keines Unterrichts bedürfe. Er sagt von ihnen, daß, indem sie den schönen Namen der Einfalt gebrauchten, sie die Tiefe der heiligen Schrift verläugneten [4]). Er macht unter Denen, die sich mit dem Studium der Bibel beschäftigten, drei Klassen: Diejenigen, welche Ehre und Reichthum sich dadurch erwerben wollen, deren Gesinnung eine ganz verkehrte und beklagenswerthe sey. Andere, welche nicht, was zu ihrem Heile dient, sondern das Wunderbare, Geheimnißvolle in der heiligen Schrift suchen [5]), welche nur mit Staunen der Offenbarung der göttlichen Allmacht, nicht mit Liebe der Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit entgegenkommen, Diejenigen, welche nur von einem einseitigen Bedürfnisse des Wissens getrieben werden. Von solchen sagt er, daß sie die göttlichen Offenbarungen wie ein Schauspiel behandelten, wie man einem Schauspiele zur Unterhaltung, nicht um Nahrung für das Herz zu gewinnen, beiwohne. Die Dritten Diejenigen, welche er allein gelten läßt, welche die heilige Schrift studiren, um von ihrem Glauben Rechenschaft geben, die Widersacher der Wahrheit widerlegen, die Unwissenden belehren zu können, und um, indem sie selbst die göttlichen Geheimnisse tiefer erforschen, zu innigerer Liebe entflammt zu wer-

---

1) Eruditio didascalica.

2) Lib. VI. c. III.: Scio quosdam, qui statim philosophari volunt, fabulas pseudoapostolis relinquendas ajunt.

3) Die Absicht, weshalb er dies in dem dritten Kapitel jenes Werkes auseinandersetzt, ut ostendam tibi, illum incedere aptissime, qui incedit ordinate, neque ut quidam, qui, dum magnum saltum facere volunt, in praecipitium incidunt.

4) L. c. lib. III. c. XIV.

5) Quos audire verba Dei et opera ejus discere delectat, non quia salutifera, sed quia mirabilia sunt, Scrutari arcana et inaudita cognoscere volunt, multa scire et nihil facere.

den. So weist er bei dem theologischen Studium überall auf das praktische Ziel und Bedürfniß hin.

Huge erscheint als kräftiger Vertreter der Selbstständigkeit des religiösen Gebietes, des religiösen Glaubens, als eines über das Bewußtseyn und die weltliche Richtung der Seele erhabenen Gebietes. Es ist von ihm über dieses heilige Gebiet in dem menschlichen Geiste, die der Offenbarung Gottes geweihte Stätte desselben, das Tiefste gesagt worden. Seine Ideen sind diese: „Drei Augen sind dem Menschen gegeben worden: das sinnliche Auge für die außerhalb liegenden sinnlichen Gegenstände; ein andres Auge, wodurch die Seele sich selbst und was in ihr selbst ist, erkennen konnte, das Auge der Vernunft; ein drittes Auge, in ihr selbst, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen, das Auge der Betrachtung." Die wichtige Unterscheidung zwischen dem sinnlichen Welt-, dem vernünftigen Selbst- und dem Gottesbewußtseyn. „Durch die Sünde ist aber das Auge der Betrachtung verlöscht, das Auge der Vernunft verdunkelt worden. Da nun das Auge der Betrachtung, wodurch der Mensch Gott und göttliche Dinge erkennen konnte, ihm nicht mehr beiwohnt, so muß dessen Stelle der Glaube vertreten." Indem er sich der Definition des Glaubens im elften Kap. des Hebräerbriefes anschließt, sagt er: „Der Glaube werde die Substanz der unsichtbaren Dinge genannt, weil das, was noch nicht Gegenstand der Anschauung sey, durch den Glauben der Seele doch auf gewisse Weise schon etwas Gegenwärtiges geworden sey, ihr würklich einwohne" [1]. „Es giebt auch nichts Andres, wodurch die göttlichen Dinge bewiesen werden könnten, weil sie über alles Andere erhaben sind, nichts ihnen ähnlich ist, so daß es uns als Brücke für jene höhere Erkenntniß dienen könnte. Aber ein glaubwürdiges Zeugniß ist die Erfahrung der Frommen aller Zeiten, welche dem Verlangen nach dem ewigen Leben nicht Alles geopfert haben würden, wenn sie nicht von der Realität desselben eine unsere Erkenntniß übersteigende Erfahrung gemacht hätten. Dem Glauben wohnt eine Gewißheit bei, welche **über** das Meinen erhaben ist, aber **unter** dem Wissen steht. Zweierlei muß bei dem Glauben zusammenkommen: die Erkenntniß und das Gefühl, die Richtung des Gemüths (affectus). Das Objektive und das Subjektive. Es ist also eine Ueberzeugung, welche durch das Gefühl bestimmt wird [2].

1) Fides substantia illorum, quia per solam fidem subsistunt nunc in nobis.

2) Fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est, in cognitione habet materiam, quia de illo et ad illud, quod in cognitione est, fides est, credere igitur in affectu est, quod vere creditur in cognitione est.

Der Glaube kann daher nicht ganz ohne Erkenntniß seyn, es ist aber ein zwiefaches Erkennen hier zu unterscheiden: ein vorläufiges und ein aus dem Glauben sich erst entwickelndes. Der Glaube setzt voraus das allgemeine Erkennen von dem Seyn des Gegenstandes, aber aus dem Glauben geht die Erkenntniß von der Beschaffenheit des Gegenstandes, welche eine vollkommene in dem himmlischen Vaterlande seyn wird, erst hervor"[1]). Daher sagt er, daß der Glaube des Theologen und des Logikers im umgekehrten Verhältnisse zu einander ständen; denn bei diesem gehe erst aus dem intellectus der Glaube, bei jenem aus dem Glauben der intellectus hervor. Also in dem letzten Falle das Ursprüngliche, was in dem ersten das Abgeleitete ist und umgekehrt, hier das Gefühl das Ursprüngliche und das Erkennen der Vernunft das Abgeleitete, dort das Erkennen durch Vernunftgründe das Erste und das daraus hervorgehende begleitende Gefühl des Ueberzeugtseyns, der Gewißheit, der Vernunftbefriedigung das Abgeleitete. „Das meritum der fides besteht in dem Bestimmtwerden der Ueberzeugung durch den affectus, wo noch keine adäquate Erkenntniß gegeben ist. Durch den Glauben machen wir uns der Erkenntniß würdig, wie die vollkommene Erkenntniß erst als Belohnung des Glaubens im ewigen Leben erfolgen wird. Diesem Standpunkte des Glaubens entspricht die Art, wie Gott in der Schöpfung sich offenbart, sich weder ganz verbergend, noch vollkommen enthüllend. Wenn das Erste der Fall wäre, wäre keine Schuld bei dem Unglauben. Wenn das Letzte stattfände, würde der Glaube kein meritum haben. Das meritum ist eben begründet in der Willensrichtung, durch welche sich das Gemüth von der Welt zu Gott hinwendet, dem Göttlichen sich hingiebt[2]). Indem nun also bei dem Glauben Erkenntniß und affectus zusammenkommen müssen, kann das Verhältniß von beiden zu einander verschieden seyn. Es kann Erkenntniß und affectus in gleichem Maaße vorhanden, oder eins das Vorherrschende seyn. Aber der Werth (das meritum) des Glaubens wird mehr nach dem Vorherrschen des affectus bestimmt. Daher sagt der Herr zu der Kananäerin, deren Erkenntniß klein, aber deren Vertrauen groß war: „Frau, dein Glaube ist groß." — Er macht unter den Gläubigen diese Abstufungen: Diejenigen,

---

1) Ad hoc, ut fides actu habeatur de aliquo, primum oportet scire, quod ipsum sit, secundo credere, tertio intelligere, quid ipsum sit, quod plene erit in patria.

2) Daher diese Definition des Glaubens: Voluntaria quaedam certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. Misc. I., 18.

welche in ihrem Glauben nur dem frommen Gefühle folgen, ohne Rechenschaft von den Gründen, weshalb sie glauben, geben zu können. Andere, welche die Gründe nachweisen können, welche sie so zu glauben bestimmen. Andere, welche durch Reinheit des Herzens schon, was sie glauben, innerlich zu kosten anfangen [1]), die durch Reinigung des Geistes zur Gewißheit sich erheben. Er bezeichnet den Entwickelungsproceß des christlichen Lebens bis zu dieser Stufe auf folgende Weise: „Durch die Andacht, die aus dem Glauben hervorgeht, wird das Herz des Gläubigen gereinigt, so daß er mit reinem Herzen schon auf gewisse Weise vorauszukosten anfängt, was er mit Glauben und Andacht zu erkennen sich sehnt. Das reine Herz wird durch die Erfahrungen eines täglichen Umgangs mit Gott täglich weiter gefördert [2]) und es erhält dadurch eine solche Gewißheit, daß es Gott schon durch die Betrachtung gegenwärtig zu haben beginnt und auf keine Weise, wenn auch eine ganze Welt voll Wunder sich entgegenstellte, von dem Glauben an ihn und der Liebe zu ihm wieder hinweggerissen werden könnte“ [3]). Wir finden hier eine solche unmittelbare Gewißheit des christlichen Bewußtseyns bezeichnet, welche keiner äußerlichen Stütze mehr bedarf, den Beweis der Wahrheit in sich selbst trägt [4]), über den Beweis aus einzelnen Wundern erhaben ist, und wir können daraus schließen, wie fern Hugo davon war, dem Wunder in vereinzelter Betrachtung eine zu große Bedeutung anzuweisen.

Je nachdem man das Wesen der Religion mehr in das Erkennen oder in das Gemüthsleben, in das Gefühl setzte, (welche Differenz hier wenigstens zum Grunde lag, wenngleich man sich nicht mit Bewußtseyn von einem solchen Gegensatze Rechenschaft gab,) mußte sich auch die Entscheidung der Frage, wieviel Kenntniß der Glaubensartikel zur Erlangung zur Seligkeit erfordert werde, bestimmen. Diejenigen, welche von der Voraussetzung, daß das Wesen der Religion im Erkennen bestehe, ausgingen, wurden durch ihren Standpunkt dazu hingetrieben, die Anforderungen an den Umfang dessen, was zur Seligkeit zu wissen nothwendig sey, hoch zu spannen. Hugo aber mußte solchen, da er das Wesen des Glaubens in den affectus setzte, widersprechen. Er erklärte

1) Puritate cordis et munda conscientia interius jam gustare incipiunt, quod fide credunt.

2) Munda conscientia invisibilibus documentis et secreta et familiari visitatione de Deo suo quotidie eruditur.

3) Ut nulla jam ratione, ab ejus fide et dilectione, etiamsi totus mundus in miracula vertatur, avelli queat.

4) Er bezeichnet daher auch diese Stufe als ein per veritatem apprehendere.

daher, daß es bei dem Wesen des wahren Glaubens vielmehr auf die Größe der Andacht, als die Menge der Erkenntniß ankomme [1]); denn die göttliche Gnade sehe nicht darauf, wie große Erkenntniß mit dem Glauben verbunden sey, sondern mit wie großer Andacht, was Gegenstand des Glaubens sey, geliebt werde.

Es entstand in dieser Hinsicht ein merkwürdiger Streit, welcher in einer Zeit der mehr ausgebildeten und vorherrschenden wissenschaftlichen Reflexion, in der die theologischen Gegensätze sich vollständiger hätten aussprechen und mit allen ihren Folgesätzen zu klarerem Bewußtseyn sich entwickeln können, zu bedeutenden Gegensätzen in der Beurtheilung der dogmatischen Differenzen, in der Auslegung des alten Testaments hingeführt haben würde [2]). Es waren Männer von einer zu großen dogmatischen Strenge, wie sie Hugo als Hyperorthodoxe bezeichnet [3]), welche, ohne auf die Verschiedenheiten in dem Grade der Ausbildung des Erkenntnißvermögens Rücksicht zu nehmen, dasselbe Maaß und dieselbe Genauigkeit in der Kenntniß der Glaubensartikel von Allen, welche auf den Namen der Gläubigen Anspruch machten, verlangten und auch bei den Frommen des alten Testaments dasselbe, wenngleich auf das, was erst in der Zukunft erfüllt werden sollte, sich beziehend, voraussetzen zu müssen glaubten. Die Art, wie Hugo diese Meinung bekämpft, zeugt von seinem Scharf- und Tiefsinne und seiner Geistesfreiheit. „Aus dieser Voraussetzung — sagt er — würde entweder folgen, daß in den Zeiten des alten Testaments die Zahl Derer, welche zum Heile gelangten, gar zu klein,

---

1) Von den Vertretern der entgegengesetzten Meinung sagt er hingegen: Beatificandam putant hi fidem veram in multitudine cognitionis potius, quam in magnitudine devotionis.

2) Hugo hatte darüber schon in einem Briefe an den Abt Bernhard von Clairvaux sich ausgesprochen und diesen um seine Meinung über dieses, wie über mehreres Andere befragt. Bernhard antwortet darauf in seinem Tractatus ad Hugonem P. II. opusc. 10. (nach Mabillon c. III.) und er erklärt sich mit ihm ganz übereinstimmend. Auffallend ist aber die wörtliche Uebereinstimmung dessen, was Bernhard sagt, mit Hugo's Auseinandersetzung lib. I. de sacramentis fidei P. X. c. VI. Da Bernhard selbst sagt: Ad refellendum tu tanta in tua epistola posuisse videris, ut nil addendum penitus putem et paene, quid addi possit, non inveniam, — läßt sich um desto weniger annehmen, daß Hugo so viel Wichtiges erst aus Bernhards Brief in seine Entwickelung wörtlich eingerückt haben sollte, und auch an sich ist dies bei der Geistesoriginalität Hugo's nicht wahrscheinlich. Aber auch nicht wohl denkbar ist es, daß Bernhard aus Hugo's Brief wörtlich abgeschrieben haben sollte. Es fragt sich daher, ob Bernhards Brief nicht fremde Zusätze erhalten hat.

3) Er rechnet sie zu Denen, qui quasi quadam pietate impii in Deum efficiuntur et dum ultra id, quod in veritate est, sentiunt, in ipsam veritatem offendunt.

oder die Zahl der höher Erleuchteten zu groß gewesen sey; denn entweder müßte man annehmen, daß nur die Wenigen, welche als Propheten durch besondere Erleuchtung hellerer Blicke in die Zukunft gewürdigt worden, zum Heile gelangten, oder man müßte allen Frommen jener Zeit einen so hohen Grad prophetischer Erleuchtung zuschreiben. Dies Letztere, wodurch die göttliche Gnade mehr verherrlicht wird, würde aber mit dem Standpunkte, welchen das neue Testament in dem Verhältnisse zum alten einnimmt, in Widerspruch stehen; denn daraus würde folgen, daß nicht das neue Testament vor dem alten, sondern im Gegentheil dies vor jenem größere Gnade voraushabe. Es würde die Zeit des neuen Bundes nicht, wie gesagt wird, durch die allgemeinere Ausgießung des heiligen Geistes vor der Zeit des alten Bundes ausgezeichnet worden seyn, sondern im Gegentheil, es würde eine Entziehung der Fülle des Geistes, welche über die Zeit des alten Bundes ausgegossen war, stattgefunden haben. Mit Unrecht würde Paulus sich rühmen, daß er das Evangelium weder von Menschen, noch durch Menschen empfangen habe, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi, wenn schon vor ihm dem ganzen Volke Gottes eine solche Erleuchtung zu Theil worden wäre. Dann würde Christus selbst Matth. 11 mit Unrecht gesagt haben, daß unter den vom Weibe Geborenen kein Größerer, als Johannes der Täufer, aufgetreten sey. Johannes verfiel doch wieder in Zweifel darüber, ob Jesus der Messias sey, hingegen auf dem Standpunkte des alten Testaments müßte man Tausenden eine Gewißheit über Alles zuschreiben. Wie könnte damit bestehen, wenn Christus die Apostel selig preist wegen dessen, was ihnen zu sehen gegeben wurde, wenn er sie über die Erleuchteten des alten Testaments so sehr erhebt (Luk. 10, Joh. 15)? Gewiß zeigt er damit an, daß sie auf klarere und reichere Weise erkennen sollten, was im alten Testamente kaum auf beschränkte und dunkle Weise vorausgeahnt worden [1]). Auf den bloß äußerlichen sinnlichen Anblick des Herrn, das bloß äußerliche sinnliche Vernehmen seiner Worte kann man dies gewiß nicht beziehen; denn wozu bedurften sie dessen, wenn sie schon durch die Erleuchtung des Geistes in Allem vollkommen unterrichtet waren? Zumal da der Herr sagt: „das Fleisch ist nichts nütze, der Geist ist es, der lebendig macht;" also das Schauen des Geistes mehr ist, als die bloß äußerliche Wahrnehmung. Wenn nun die Propheten und erleuchteten Männer vom Standpunkte des alten Testaments nicht alle

1) Ut clarius largiusque perciperent, quod vix tenuiter obscureque praesenserant.

Alles auf gleiche Weise zu erkennen vermochten, sondern die Einen mehr, die Andern weniger, nach Maaßgabe, wie der Geist es ihnen verlieh, und dies ohne Nachtheil ihrer Heiligkeit und Vollkommenheit; um wieviel mehr konnte den Einfältigeren unter den Frommen ohne Nachtheil ihres Heils die Zeit, Art und Weise und Ordnung, in der die Erlösung zu Stande kommen sollte, unbekannt bleiben? Wenn sie nur im Glauben und in der Hoffnung vest beharrten.“ Hugo berief sich auf das verschiedene Maaß des Erkennens, welches, unbeschadet der Einheit im Glauben, unter den Christen derselben Zeit stattfinden könne. „Wie Viele — sagt er — giebt es auch jetzt noch unter dem christlichen Volke, welche an eine zukünftige Welt und ein ewiges Leben vest glauben und mit heißer Sehnsucht darnach verlangen, die Beschaffenheit desselben sich aber auch nicht von fern denken können? So sind auch vor Christi Erscheinung Viele, welche an Gott den Allmächtigen, der ihnen das Heil verheißen hatte, vest glaubten und von ihm das Heil hofften, durch diesen Glauben und diese Hoffnung zum Heile gelangt, obgleich es ihnen unbekannt blieb, wann, auf welche Weise und in welcher Ordnung das verheißene Heil erfolgen werde. Selbst den Aposteln wurde es ja noch so schwer, einzusehen, daß das Leiden des Herrn zum Heile der Menschheit nothwendig war, daher, was Christus ihnen darüber sagte, so lange ihnen unverständlich blieb. Es war demnach derselbe Grundartikel des Glaubens, der alles Andere in sich schloß, von dessen Aneignung das Heil immer abhing. Der Inhalt dieses Glaubens war immer derselbe, er wurde nur immer klarer, vollständiger entwickelt [1]. Vor dem Gesetze war der Glaube an Gott als Schöpfer vorhanden und von ihm wurde das Heil erwartet; durch wen aber und wie dies Heil gewürkt werden sollte, war außer Wenigen, denen es durch eine besondere Gabe der Erleuchtung verliehen worden, den Gläubigen nicht bekannt. Unter dem Gesetze wurde schon der Heiland, als eine Person, verheißen; ob diese Person aber ein Mensch, Engel oder Gott seyn werde, war noch nicht offenbart. Der Glaube an Gott als Schöpfer und Erlöser, das ist der gemeinsame Grund des Glaubens für alle Zeiten der Entwickelung des Reiches Gottes, womit ein verschiedenes Maaß der Erkenntniß in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Arten der Menschen in derselben Zeit verbunden seyn konnte. Die Einfältigen sind mit den Erleuchteten doch durch denselben Glauben verbunden.“

---

1) Crevit itaque per tempora fides in omnibus, ut major esset, sed mutata non est, ut alia esset.

In jenem oben bemerkten Streite über die Beschaffenheit der wahren Liebe zu Gott suchte Hugo durch besonnene Unterscheidung der Begriffe eine Verständigung herbeizuführen, trat aber auch hier als Abälards Gegner auf. Nachdem er gesagt, daß man Gott nur zu lieben brauche, um ihn zu haben, daß er der Liebe immer gegenwärtig sey [1]), fügt er hinzu: „Aber vielleicht wirst du ein Miethling seyn, wenn du Gott liebst und ihm dienst, um eine Belohnung von ihm zu erhalten. Das sagen gewisse Thoren, die so thöricht sind, daß sie sich selbst nicht verstehen [2]). Wir lieben Gott und dienen ihm, — sagen sie — aber wir suchen keine Belohnung, um keine Miethlinge zu seyn, auch nach ihm selbst verlangen wir nicht. Er wird geben, wenn er will, aber wir verlangen nicht. Wir lieben ihn mit reiner, uneigennütziger, kindlicher Liebe. Hört, ihr weisen Leute. Wir lieben ihn, — sagen sie — aber wir verlangen nicht nach ihm. Das heißt: wir lieben ihn, aber wir bekümmern uns nicht um ihn. Ich als Mensch möchte nicht so von euch geliebt werden. Wenn ihr mich so liebtet, daß ihr euch um mich nicht bekümmertet, würde ich mich um eure Liebe nicht bekümmern. Mögt ihr zusehen, ob das Gott dargebracht zu werden würdig ist, was ein Mensch mit Recht verschmähen würde. Leute, die so reden, verstehen das Wesen der Liebe nicht. Was heißt lieben anders, als das, was man liebt, haben wollen? Nicht etwas von dem Gegenstande der Liebe Verschiedenes, sondern diesen selbst haben wollen, das ist uneigennützige Liebe. Keine Liebe ohne Verlangen nach dem, was Gegenstand der Liebe ist [3]). Wenn du das ewige Leben selbst für etwas von dem höchsten Gute, das Gott ist, Verschiedenes hieltest und ihm dientest, um dies zu erlangen, wäre dies kein reiner Dienst, keine reine Liebe" [4]).

Wir können hierbei nicht unbemerkt lassen, daß diese zwischen fleischlichem Eudämonismus und den Uebertreibungen eines zur Selbstvernichtung führenden Mysticismus die rechte Mitte haltende Auffassung von der uneigennützigen Liebe zu Gott und vom ewigen Leben bei einem Manne sich findet, der in Hinsicht geistiger Bildung mit einem Abälard und Hugo gewiß nicht verglichen werden kann, zu den Beschränkteren seiner Zeit gehört, dem Gerhoh

---

1) Si amatur, habetur. Si diligitur, gustatur. Praesens est dilectioni.

2) Stulti quidam et tam stulti, ut seipsos non intelligant.

3) Qui hoc dicunt, virtutem dilectionis non intelligunt. Quid enim diligere, nisi ipsum velle habere. Non aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis. Alioquin non amares, si non desiderares.

4) De sacramentis fidei P. XIII. lib. II. c. VIII.

von Reichersberg. „Obgleich aber Gott — sagt er — geliebt und verehrt wird, so wird er doch nicht ohne Belohnung geliebt, obgleich er ohne Rücksicht auf Belohnung geliebt werden muß [1]. Die wahre Liebe ist keine leere und doch keine lohnsüchtige, denn sie sucht nicht das Ihre, sie läßt den Menschen freiwillig Alles thun. Die wahre Liebe ist mit sich selbst zufrieden; sie hat eine Belohnung, es ist aber eben das, was Gegenstand der Liebe ist" [2]. Gegen die Erwartungen eines sinnlichen Eudämonismus sich erklärend, sagte er sodann: „Diejenigen, welche wissen, daß sie in dem ewigen Leben in der Gerechtigkeit, nach welcher sie jetzt hungert, allein ihre Sättigung und ihre Seligkeit finden sollen, brauchen nicht mit einem Lohne gedungen zu werden darnach zu verlangen, wie man Keinem, welchen hungert, einen Lohn giebt, damit er esse, Keinem, den durstet, damit er trinke" [3]. Er nennt Diejenigen, welche in dem ewigen Leben statt der zeitlichen Güter ewige suchen, aber solche, welche den zeitlichen ähnlich sind, Träumer; „denn in dem Himmelreiche wird nichts dem, was sie träumen, Aehnliches gefunden werden, da, wo Gott seyn wird Alles in Allem; es wird da keine andere Ursache der Freude, als Gott selbst, seyn" [4]. Gewiß, ein merkwürdiges Zeichen von dem christlichen Geiste, der das Denken dieser Zeit beseelte, wenn ein Mann von dem Standpunkte der Bildung dieses Gerhoh so schreiben konnte.

Ferner sehen wir außer dem Hugo noch einen Andern, der die dialektische Richtung mit der kirchlichen Theologie zu verbinden wußte, und ein Werk über die Glaubenslehre in diesem Geiste und nach dieser Methode verfaßte, den Robert Pull oder Pullein [5], in allgemeiner Achtung stehen. Er lehrte unangefochten an der Universität zu Oxford, deren Kanzler er wurde. Der Papst Eugen III. wollte seine in dem Dienste der Wissenschaft erprobte Tüchtigkeit und Gesinnung für die allgemeine Kirchenleitung be-

---

1) Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii sit intuitu diligendus.

2) Vacua namque vel infructuosa veracitas esse non poest nec tamen mercenaria est, quippe non quaerit quae sua sunt, sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est, habet praemium, sed quod amatur. Wir erkennen hier die wörtliche Uebereinstimmung mit Bernhard (s. Bd. VII. S. 334), dessen Aussprüche Gerhoh ohne Zweifel vor sich oder im Gedächtnisse hatte.

3) Qui scientes in vita aeterna solius justitiae, quam nunc esuriunt, se deliciis fovendos et saturandos, non indigent praemiis conduci ad hanc appetendam et quaerendam, sicut nullus esuriens, ut comedat, nullus sitiens, ut bibat, conducitur.

4) In dem angeführten Commentar über die Psalmen f. 895.

5) Seine sententiae in acht Theilen.

nutzen, er berief ihn als Kardinal und Kanzler der römischen Kirche nach Rom, und der Abt Bernhard, der ihn seinen alten Freund nannte und seine Verdienste anerkannte, forderte ihn, als er diese Würde erhielt, auf, was er bisher für die theologische Bildung geleistet, von nun an in dem praktischen Kirchendienste zu leisten [1].

Aber später gerieth der Abt Bernhard mit einem andern Repräsentanten der dialektisch-theologischen Richtung doch wieder in Streit. Und zwar war es hier eine ganz andere Sache, es handelte sich hier nicht von einem so tief begründeten Gegensatze des theologischen Geistes, wie bei dem Kampfe zwischen Bernhard und Abälard; der Streit hatte daher kein so großes objektives Interesse. Auch von seinem Standpunkte brauchte hier Bernhard keine so große Gefahr zu sehen, und würde sie ohne mancherlei fremde Einflüsse auch wohl nicht gesehen haben. Der Mann, auf welchen der neue Streit sich bezog, Gilbert de la Poree, Erzbischof von Poitiers, war als origineller kühner Denker mit Abälard durchaus nicht zu vergleichen. Er blieb mit seiner dialektischen Theologie in den gewöhnlichen Schranken, er folgte der seit Anselm herrschend gewordenen Auffassung von dem Verhältnisse der ratio zur fides, und auch der Grenzen der ratio war er sich wohl bewußt [2], wenngleich, soweit wir ihn kennen, mehr eine dürre Dialektik, als die Geistes- und Gemüthstiefe eines Anselm sich bei ihm wahrnehmen läßt. Abälard, sein dialektischer Gegner, hatte ihm als einem Repräsentanten jener dialektischen Theologie schon auf dem Concil zu Sens die auch ihm drohende Gefahr vorausverkündet in den bekannten Worten des Horaz: „Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet“ [3]. Zwei seiner Geistlichen klagten ihn nachher wegen einer Ketzerei in der Dreieinigkeitslehre bei dem Papste Eugen III. an, und der Abt Bernhard stellte sich an die Spitze der Parthei gegen ihn. Doch konnte er hier nicht so leicht durchdringen, wie in dem Kampfe mit Abä-

1) Hactenus quippe eruditioni multorum fideliter et utiliter instabas, coelo et terra testibus, sed jam tempus faciendi Domino, ne patiaris, quod in te est, dissipari ab impiis, legem ejus. Ep. 362.

2) Wie dies hervorgeht aus den Worten, mit denen er seinen Commentar zu dem ersten Buche des Boethius de trinitate schließt; denn indem er hier den Sinn des Boethius erklärt, spricht er ohne Zweifel seinen eigenen Sinn aus, daß die rationum argumenta nur dienen sollen Catholicorum sententiae sponte, id est sine rationum argumentis firmissimae. Quod si humanae naturae infirmitas nequivit adscendere ultra se, ut scilicet ineffabilia ex rationum locis ostenderet, quantum intelligentiae imbecillitas subtrahit, tantum incomprehensibilibus semper haerentis voluntatis vota supplebunt.

3) Horat. lib. I. ep. 18. v. 84.

lard. Auf dem im J. 1148 zu Rheims gehaltenen Concil, auf welchem der Papst Eugen III. selbst hörte, was Gilbert und seine Gegner sagen konnten, waren die Stimmen getheilt. Gilbert fand Freunde unter den Kardinälen, welche mit der Abhängigkeit des Papstes von seinem alten Lehrer, einem französischen Abte, unzufrieden waren. Ein Bekenntniß, welches Bernhard den Irrthümern Gilbert's entgegengestellt hatte, konnte kein öffentliches kirchliches Ansehn erlangen und jener erhielt doch so viel, daß er, nachdem er sich dem päpstlichen Urtheile unterworfen, mit Ehren in seinen Kirchensprengel zurückkehren konnte, in welchem er fernerhin unangefochten blieb. Ein theilweiser Sieg der dialektischen Schule, ein Beweis davon, daß diese ganze Richtung nicht mehr verbannt werden konnte. Und um diese Zeit trat ein Mann auf, durch den die Versöhnung der beiden mit einander streitenden Richtungen, der kirchlichen und der spekulativen in einer Form, welche immer allgemeinere Anerkennung fand, zu Stande kam: Petrus Lombardus aus Novara, dessen theologische zu Paris betriebene Studien durch Bernhard selbst begünstigt worden, welcher i. J. 1159 Bischof von Paris wurde und bald darauf i. J. 1160 starb. Nach einer schon seit längerer Zeit üblichen Methode, welche er nur vollständiger anwandte, verfaßte er ein dogmatisches Lehrbuch unter dem Titel der quatuor libri sententiarum. Indem er hier eine Sammlung von Aussprüchen der alten Kirchenlehrer, besonders des Augustinus und Gregors des Großen, zu Grunde legte, entsprach er den Wünschen der vorherrschend kirchlichen Richtung; durch die von ihm aufgeworfenen vielfältigen Fragen, durch die Art, wie er den ganzen Stoff nach gewissen allgemeinen Eintheilungsgründen ordnete, Gegensätze unter den Aussprüchen der Kirchenlehrer aufstellte und vermittelst Unterscheidung der Begriffe sie auszugleichen suchte, gewährte er einen Anschließungspunkt für die dialektische Richtung. Diese Methode und ihre geschickte Anwendung, der Reichthum des mit gediegener Kürze verarbeiteten Stoffes, die Nüchternheit und Mäßigung des theologischen Geistes, verschaffte diesem Werke immer allgemeineren Eingang und es wurde das herrschende Lehrbuch der folgenden Jahrhunderte, welchem sich die ausgezeichnetsten Lehrer, Commentare darüber verfassend, anschlossen [1]. Die Schule des Petrus Lombardus wurde

1) Ein geschickter, doch mit gänzlicher Abhängigkeit gearbeiteter Auszug ist das von einem sonst unbekannten Magister Bandinus verfaßte Werk der Sentenzen (sententiarum libri quatuor), welches sich selbst als Compendium circa res divinas ankündigt, doch keineswegs als ein solches, das nur Auszug aus dem größeren Werke eines Andern seyn wollte, wenngleich dies schon früher von Andern wahrgenommen seyn mußte, wie aus dem

durch seinen Schüler, Peter von Poitiers [1]), Kanzler der pariser Universität weiter fortgepflanzt; doch hatte diese Schule auch noch manche Kämpfe zu bestehen theils mit der kirchlichen, theils mit der mystischen Richtung.

Als Repräsentanten des zuerst bezeichneten Gegensatzes können wir Gerhoh von Reichersberg und Walter von Mauretanien bezeichnen. Der gegen die Mißbräuche in der Kirche eifernde Gerhoh erklärt sich auch heftig gegen Diejenigen, welche von den weltlichen Wissenschaften zur Theologie übergingen, mit weltlichem Sinne über göttliche Dinge urtheilten, wenngleich sie viele Citate aus der heiligen Schrift anführten, so seyen doch diese Jünger des Antichrist fern von dem Geiste der Wahrheit, welcher die Jünger alle Wahrheit lehre [2]). Jener Walter von Mauretanien, damals Prior in dem Stifte der regulären Kanoniker des heiligen Victor zu Paris, war ja, wie wir gesehen haben, einer der ersten Gegner Abälard's gewesen; aber er entfernte sich immer mehr von jener Mäßigung, die er zuerst gezeigt hatte. Als unter den Repräsentanten der dialektisch-theologischen Richtung des zwölften Jahrhunderts nur noch Peter von Poitiers am Leben war, schrieb Walter gegen dieselbe ein Werk, in welchem er Abälard und Gilbert von Poitiers, Petrus Lombardus und Peter von Poitiers, so wenig auch diese mit jenem als Männer Eines Geistes zusammengestellt werden konnten, doch in dieselbe Klasse setzte, sein Werk contra quatuor Galliae Labyrinthos. Er behauptet, daß durch die Art, wie jene Theologen die Dialektik anwendeten, über Alles Fragen aufwürfen, Gegensätze aufstellten, Alles in der Religion schwankend gemacht werde und nichts Vestes und Gewisses mehr übrig bleibe [3]). Je leidenschaftlicher und plumper

---

von Pez in dem Thesaurus anecdotorum novissimus T. I. Dissert. Isagog. f. XLVII. angeführten Titel in einer Handschrift: „Abbreviatio de libro sacramentorum magistri Petri Parisiensis episcopi fideliter acta" hervorgeht. Gewiß war aber Peter der Lombarde nicht der Mann, der einer solchen Vorarbeit bedurft hätte.

1) Seine libri sententiarum in acht Theilen.

2) Multi, qui cum sint animales, non percipientes ea, quae sunt spiritus, saecularibus literis eruditi, ab illa sapientia, quae terrena est, animalis, diabolica, transeunt ad dijudicanda coelestia. Possunt quidem istiusmodi homines terreni rotare verba spumantia buccis crepantibus de scripturis veritatis, sed ipse spiritus veritatis, qui docet omnem veritatem discipulos Christi, longe abest ab istis discipulis Antichristi. S. den Commentar über Ps. 72 in der in dem vorigen Bande oft angeführten Ausgabe von Pez, f. 1479.

3) In dem Prologe nennt er sie uno spiritu Aristotelico afflatos. Er sagt von ihnen: Totos dies et noctes tenent, ut interrogent vel respondeant vel dent propositiones vel accipiant, assumant, affirment atque concludant. Er sagt von dieser Methode: Sicut enim rerum ita

dieser gegen alle dialektische Untersuchung gerichtete Angriff war, desto weniger konnte die in dem Zeitalter so tief gewurzelte dialektische Richtung dadurch zurückgedrängt werden. Der Mystiker Joachim war auch dem Kampfe mit den Dialektikern auf dem dogmatischen Gebiete nicht gewachsen. Der Papst Innocenz III., der selbst ein Schüler der pariser Theologen gewesen war, in dessen kirchenrechtlichen Entscheidungen jene scholastische Form wohl zu erkennen ist, sprach auf dem lateranensischen Concil im J. 1215 das Urtheil zu Gunsten des Petrus Lombardus.

Nicht minder aber als die dialektische Richtung der Theologie, wurzelte die mystische in dem Wesen des Geistes dieser Jahrhunderte, und keine von beiden vermochte die andere zu überwältigen. Zur Förderung der Gesundheit des geistigen Lebens diente auch am meisten, daß sie einander das Gegengewicht hielten und einander gegenseitig ergänzten. Die dialektische Theologie hätte ohne ein solches Gegengewicht durch das einseitige Vorherrschen des Begriffs zu sehr von dem Gemüthsleben sich entfremden und die mystische Theologie durch zu große Einförmigkeit der nur in einem engen Kreise sich bewegenden Gefühle, Anschauungen und Gedanken und durch zu große Willkühr, durch das Unbestimmte und Zerfließende dem geistigen Leben nachtheilig werden können. Es mußte ihr eine Richtung zum Objektiven, eine größere Strenge und Schärfe des Denkens, ein größerer Reichthum der Gedanken zur Seite gehen.

Bernhard's Zeitgenosse war der deutsche Mystiker, der Abt Ruprecht von Deutz, der in Hinsicht der Kraft und Tiefe mit ihm nicht verglichen werden kann, der Verfasser wortreicher, mit willkührlicher allegorisirender Deutung sich beschäftigender Commentare über biblische Bücher und biblische Geschichte. Ferner ist hier zu erwähnen Richard, der aus Schottland stammte, zu den Victorinern in Paris sich begab, Schüler des Hugo wurde und bis an seinen Tod um d. J. 1173 Prior in jenem Stifte war. Obgleich er an den Bewegungen der dialektischen Theologie nicht soviel Theil nahm, wie sein Lehrer Hugo, so giebt er doch durch die Verbindung eines spekulativen Elements mit dem contemplativen als dessen Schüler sich zu erkennen. Er will keineswegs die ratio und den intellectus von dem Streben, die göttlichen

---

propositionum infinita conversio est, unum idemque verum est et falsum et neutrum, adhibitis mille differentiis facillime negat et probat. Si eis credis, utrum Deus annon Deus, utrum Christus homo annon homo, aliquid annon aliquid, nihil annon nihil, Christus annon Christus sit nescis. Du Boulay hist. univers. Paris. T. II. f. 402, wo er Auszüge aus den vier Büchern dieses Werkes giebt.

Dinge zu erforschen, ganz ausschließen. Nur betrachtet er die Reinigung des Herzens als die nothwendige Vorbereitung für das rechte Verständniß, verlangt, daß das Erkannte Sache des Herzens, das Bestimmende der Neigungen werde, daß die ratio ihrer Schranken sich bewußt werde, das relativ und das absolut Ueber-vernünftige von dem, was sie aus sich selbst zu erkennen vermöge, unterscheiden lerne und nimmt mit Bernhard einen nicht durch das Denken vermittelten, über dasselbe sich erhebenden Standpunkt ekstatischer Anschauung an. Die mystische Theologie führte den Menschen von der Außenwelt in das innere Heiligthum des gottverwandten Geistes, von den Tiefen der Selbsterkenntniß ließ sie ihn zu den Höhen der Gotteserkenntniß emporsteigen. „Der vernünftige Geist — sagt Richard — findet ohne Zweifel in sich selbst den vorzüglichsten Spiegel, um Gott zu schauen. Denn, wenn das unsichtbare Wesen Gottes erkannt wird an seinen Werken, wo werden wir die zu seiner Erkenntniß hinführenden Spuren deutlicher eingeprägt finden können, als in dem, was sein Bild ist? Daher möge Jeder, der Gott zu schauen verlangt, den Spiegel seines Geistes rein machen" [1]). „Nichts — sagt er — beurtheilt auf die rechte Weise, wer sich selbst nicht kennt. Es weiß nicht, wie alle Herrlichkeit der Welt unter seinen Füßen liegt, wer die Beschaffenheit seiner eigenen Würde nicht erwägt. Wenn du noch nicht fähig bist, in dich selbst einzugehen, wie wirst du fähig seyn, zu erforschen, was in dir und über dir ist" [2])? „Die durch die göttliche Gnade der Erkenntniß mitgetheilte Wahrheit — sagt er — muß durch unsere Anstrengungen unter Mitwürkung der göttlichen Gnade auch unsrer Neigung eingeprägt werden" [3]). „Was ist ohne gute Gesinnung die Wissenschaft von der Heiligkeit, als ein Bild ohne Leben" [4]). Unter dem, was Gegenstand des Glaubens ist, unterscheidet er das supra rationem und das praeter rationem, setzt aber hinzu, daß sich dies nur auf das Verhältniß zur menschlichen, nicht das zur göttlichen Vernunft beziehe. [5]) „Was die

1) De praeparatione animi ad contemplationem c. LXXII.

2) Nihil recte aestimat, qui seipsum ignorat. Nescit quam sub pedibus suis omnis mundana gloria jaceat, qui conditionis suae dignitatem non pensat. Si nondum idoneus es, quomodo ad illa rimanda idoneus eris, quae sunt intra vel supra temetipsum. De contemplatione c. VI.

3) Veritatis imago, quae ex inspirante gratia impressa est cognitioni, per humanam industriam et cooperantem gratiam imprimatur et affectioni. De statu interioris hominis c. XXVI.

4) Scientia sanctitatis sine intentione bona quid aliud est quam imago sine vita? De eruditione hominis interioris c, XXXVIII.

5) Quicquid enim in illa summa et divina essentia esse constiterit, summa et incommutabili ratione subsistit. De contemplatione c. III.

über die Vernunft erhabenen Offenbarungswahrheiten betrifft, so bleiben zwar alle Beweise und Analogieen hinter denselben zurück, aber Demjenigen, welcher einmal durch die Offenbarung zum Glauben geführt worden, strömen doch von allen Seiten Gründe und Analogieen zu, die ihm zur Bestätigung oder Vertheidigung seiner Ueberzeugung dienen"[1]. Jene anderen Wahrheiten aber, denen er das Prädikat praeter rationem beilegt, scheinen alle Analogieen und alle Vernunftgründe gegen sich zu haben[2]. Er unterscheidet diese drei Standpunkte der religiösen Entwickelung: wie Gott gesehen wird durch den Glauben, erkannt durch die Vernunft, geschaut durch die Betrachtung[3]. „Zu der ersten und zweiten Stufe können die Menschen emporsteigen, zu der dritten aber gelangen sie nur, durch die Entzückung des Geistes außer sich selbst versetzt[4]. Die über sich selbst erhobene Seele schaut das über die Vernunft Erhabene im Lichte der Gottheit, wo die denkende Vernunft zurücktritt"[5]. Zwar betrachtet er diese höchsten Momente der Begeisterung als etwas durch keine Anstrengungen zu Erlangendes, als etwas, das allein Geschenk Gottes ist. Doch sagt er: „eine so große Gnade empfängt Keiner ohne eifriges Streben und glühendes Verlangen"[6]. Und er nimmt einen solchen Zusammenhang dieser höchsten ekstatischen Momente mit dem Ganzen des Bewußtseyns an, daß man den Inhalt solcher Anschauungen nachher durch die Vermittelung des Denkens sich reproduciren, durch Vernunftgründe und Analogieen denselben dem gewöhnlichen Verständnisse nahe bringen könne (die *ἑρμηνεία* der *γλῶσσα*)[7]. Er redet aber gegen einige in dieser Zeit aufgetretene falsche Philosophen (zu denen er wohl auch einen Abälard rechnen mochte), welche nur Neues erfinden und sich einen Namen machen gewollt hätten, deren Weisheit mit ihnen geboren worden

1) Fideli menti multae undique rationes occurrunt, multa denique argumenta emergunt.

2) Tam exempla quam argumenta contradicunt. L. c.

3) Aliter Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem.

4) Nisi per mentis excessum supra seipsos rapti numquam pertingunt.

5) Mens enim ad illud, quod supra se, elevata et in extasi rapta, de divinitatis lumine conspicit, omnis humana ratio succumbit.

6) De praeparatione animi ad contemplationem c. LXXIII. et LXXIV.

7) Id quod per excessum mens vidit multa retractatione vehementique discussione capabile seu etiam comprehensibile sibi efficit et tum rationum attestatione, tum similitudinum adaptatione ad communem intelligentiam deducit, — oder mit andern Worten: Theophaniam raptim perceptam ad communem intelligentiam paululum inclinamus. De contemplatione c. XII.

und gestorben sey. Er beruft sich als Beleg für die Richtigkeit dieser Bestrebungen auf jene Beispiele von der Umwandlung der Schüler einer solchen Scheinweisheit, wie wir ein solches oben [1]) angeführt haben. „Jene einst glorreiche Weltweisheit ist so sehr zur Thorheit geworden, daß täglich Unzählige, die sich einst zu ihr bekannten, sie zu verspotten beginnen und sie verabscheuen, indem sie nichts Andres wissen wollen, als Jesus Christus und zwar den gekreuzigten. Siehe, so Viele, welche früher in der Werkstätte des Aristoteles arbeiteten, lernen endlich nach gesünderer Ueberzeugung in der Werkstätte des Heilandes arbeiten" [2]).

Die Meditationes des fünften Priors der Karthäuser, eines früheren Zeitgenossen Bernhards, des Guigo [3]), zeichnen sich besonders durch das ethische Element des Mysticismus aus. „Je edler und mächtiger eine Kreatur ist, — sagt er unter anderm — desto williger unterwirft sie sich der Wahrheit, ja ihr Adel und ihre Macht beruht eben darauf, daß sie sich der Wahrheit unterwirft. — Leicht ist der Weg zu Gott hin; denn man geht ihn, indem man von einer Last sich entledigt. Er wäre schwer, wenn man eine Last auf sich nehmen müßte. Entledige dich also jeder Last, indem du Alles und dich selbst verläugnest" [4]).

Wohl bedurfte es in der damaligen Metropole wissenschaftlicher und theologischer Bildung, zu Paris, des mächtigen Einflusses der victorinischen Schule auf das innere Leben, um dem mit der Richtung zu einem todten Wissen zusammenhangenden ungöttlichen Treiben unter den Theologen entgegenzuwürken; denn wir hören die für das Heil der Kirche eifrigen Männer darüber klagen, wie bei Lehrern und Schülern das Leben mit dem Studium, welches auf das Göttliche sich beziehen sollte, in Widerspruch stand. Jakob von Vitry, der selbst in Paris studirt hatte, schildert in grellen Farben die Sittenlosigkeit der Studirenden, von welchen die ernster Gesinnten aus ihrer Mitte verspottet wurden, den weltlichen Sinn, die Eifersucht, den Neid und Geiz der Lehrer, deren Wissenschaft er mit einem tönenden Erz und einer klingenden Schelle vergleicht [5]).

---

1) Seite 84.

2) De contemplatione c. II.

3) In der Bibl. patr. Lugd. T. XXII.

4) Facile est iter ad Deum, quoniam exonerando itur. Esset autem grave, si onerando iretur. In tantum ergo te exonera, ut dimissis te ipsum abneges.

5) Jakob von Vitry in seiner historia occidentalis c. VII. p. 277 seqq.: Tunc autem amplius in clero quam in alio populo dissoluta perniciosa exempla multos hospites undique ad eam affluentes corrumpebant. — In una et eadem domo scholae erant superius, pro-

In den letzten Zeiten des zwölften Jahrhunderts ragte unter den Victorinern ein Mann reformatorischen Geistes und von praktisch biblischer Richtung hervor, Petrus Cantor, wie er nach dem Amte, welches er in jenem Stifte verwaltete, genannt wurde, seit dem Jahre 1194 Bischof von Tournay. Mit warmem Eifer bekämpfte er die Verweltlichung in der Kirche und er erkannte, daß ohne Verbesserung des theologischen Studiums keine Erneuerung des kirchlichen Lebens zu Stande kommen könne. Zum Unterrichte und zur Warnung für die dem Dienste der Kirche sich weihenden jungen Männer verfaßte er seine größtentheils von sittlichen und kirchlichen Gegenständen handelnde Summa [1]). Derselbe, der das Verderben der pariser Theologen auf so grelle Weise schildert, jener Jakob von Vytri, bezeichnet ihn als das Licht, das nach allen Seiten hin leuchtete, einen Mann, der desto mehr würkte, weil Lehre und Leben bei ihm aus Einem Stücke war [2]). Dieser erklärte sich gegen eine solche Behandlung der

---

stibula inferius. — Si qui secundum apostolicum mandatum sobrie et juste et pie inter illos vivere voluissent, avari et miseri et hypocritae, superstitiosi confestim ab impudicis et mollibus judicabantur. Von den Lehrern der Theologie sagt er: Docentes et non facientes facti sunt velut aes sonans et cymbalum tinniens. Non solum autem sibi invidebant, et scholares aliorum blanditiis attrahebant gloriam propriam quaerentes, de fructu autem animarum non curantes, praebendas sibi multiplicabant et vendebantur dignitates. Mögen wir hier noch die Schilderung des Wilhelm von Paris hören: „Adeo tepide, adeo remisse verba Dei annunciant, ut extincta in labiis eorum penitus videantur, propter quod, sicut et ipsi frigidi sunt et extincti, sic frigidos et extinctos relinquunt et utinam non faciant adhuc pejores." Er führt das Beispiel eines Befreundeten an, der, um nicht durch die Predigten und Vorlesungen zu Paris immer kälter zu werden und sein geistliches Leben endlich ganz verlöschen zu lassen (ne tandem spirituali gelicidio extingueretur), von dort hinweg sich geflüchtet und zu Mönchen von glühender Frömmigkeit sich begeben habe. S. de moribus c. VIII. T. I. f. 120. Er klagt über die pariser Lehrer, welche nur die Vermehrung der Zahl ihrer Zuhörer, nicht die geistliche Förderung derselben sich angelegen seyn ließen. „Non de profectu eorum spirituali curant, sed de repletione scholarum suarum nec minus turpiter quam inverecunde sonat creberrime in labiis hujusmodi magistrorum: hic est clericus meus, hic incepit sub me." Er sagt dann, daß viele Solche durch ihre Schuld ihre Zuhörer verloren hätten, so daß sie ihre Vorlesungen endlich hätten einstellen müssen, „quia promissionibus et muneribus instar meretricum eos (auditores) vel emunt vel conducunt, interdum etiam precibus, et terroribus extorquent ab iis, ut ita dicam, violentia audientiam." L. c. c. CCXIX.

1) Seine Summa theologiae, oder Verbum abbreviatum, von dem Benediktiner Gallopin zu Bergen 1639 herausgegeben.

2) Morum honestate pondus et gravitatem conferens doctrinae suae, coepit enim facere et docere, velut lucerna ardens et lucens, et civitas supra montem posita. Hist. occident. c. VIII. Er legte zuletzt sein Bisthum nieder, wurde Mönch unter den Cisterciensern und starb vor zurückgelegtem Noviziat. Cäsarius von Heisterbach, der dies be-

Theologie, bei welcher man nur mit eiteln und unfruchtbaren Fragen, nicht aber mit dem, was zur Heiligung und zum Besten der Kirche diene, sich beschäftige [1]). Er sprach gegen Diejenigen, welche durch ihre willkührlichen Deutungen es sich möglich machten, die unwandelbaren ewig gültigen Gebote des Herrn mit ihren fleischlichen Neigungen in Einklang zu bringen, indem sie, was ihnen zu hoch sey, für bloß temporär, lokál, für consilium, nicht praeceptum erklärten [2]). Er sagt: „Warum haben wir uns, da wir doch sagen, daß in der Lehre Christi Alles licht und klar ist, von dem lebendigmachenden Geiste und dem deutlichen Buchstaben des Evangeliums durch unser Auslegen und Allegorisiren mehr als die Juden von dem Buchstaben der tödtet, entfernt" [3]). Die unpraktische Richtung der theologischen Bildung bekämpfte auch der Archidiakonus Peter von Blois. „Was nützt es ihnen — sagt er [4]) von den Theologen — ihre Tage hinzubringen in dem, was weder zu Hause, noch im Kriege, noch im Gericht, noch im Kloster, noch in der Curie, noch in der Kirche, noch irgend anderswo, sondern allein in den Schulen seine Anwendung findet?" Er redet wie Hugo a S. Victore und Johann von Salisbury, dessen Schüler er war, gegen Solche, welche mit lauter spekulativen Gegenständen sich beschäftigten, ehe sie etwas gelernt hätten [5]); — gegen Diejenigen, welche über das Allerneueste das Alte ganz vernachlässigten. „Was nützt es, — sagt er — die Hefte aufzuschlagen, die Summen wörtlich auswendig zu lernen, die Schriften der Alten zu verdammen und Alles zu verwerfen, was nicht in den Heften der Lehrer sich findet [6])?" Er sprach gegen die keine

---

richtet, sagt von ihm: Vita et exemplo multos aedificaverat. Distinct. XII. c. XLVIII. f. 353.

1) In dem angeführten verbum abbreviatum p. 7: Non ergo clamandum in disputationibus theologiae, non disputandum de frivolis, sed, ut ait Seneca, de justitia, de pietate, de frugalitate, de utraque pudicitia mentis scilicet et corporis mihi disputa. — Deponamus igitur hujus declamationis acutae concinnationes, quaestiunculas inutiles.

2) Qui mandata ipsa confirmata in saeculum saeculi dicit esse temporalia, localia, personalia et praecepta consilia, addens et subtrahens, interpretans et exponens ad voluntatem et libitum suum. Qui ob hoc solum, quod mandata Dei nolunt implere opere, laborant nimis in expositione eorum.

3) L. c. p. 211. 4) Ep. 101.

5) Quidam antequam disciplinis elementaribus imbuantur, docentur inquirere de puncto, de linea, de superficie, de quantitate animae, de fato, de pronitate naturae, de casu et libero arbitrio, de materia et motu, quid sit tempus, quid locus, de essentia universalium et aliis quampluribus, quae plenioris scientiae fundamentum et eminentiores exigunt intellectus.

6) Quae utilitas est, schedulas evolvere, firmare verbotenus

Schranken anerkennende Spekulation über göttliche Dinge und gegen die unfruchtbaren Schulstreitigkeiten [1]). Ihm schien das Wesen des Glaubens darauf zu beruhen, daß er das der Vernunft Unerreichbare ergreife; wo die Vernunft ohnmächtig sich erweise, — meint er — trete die Macht des Glaubens desto mehr hervor. Es sey in dem Interesse der Vernunft selbst, bei dem Glauben sich zu beruhigen, denn das meritum des Glaubens gereiche nicht diesem selbst, sondern gerade der ratio zum Besten; denn der Glaube werde aufhören und der vollkommenen Erkenntniß einst Raum machen. Die Vernunft aber werde ewig bleiben, zu immer höheren Stufen der Entwickelung gelangen und es dem in diesem Leben bewährten Glauben einst zu danken haben, daß sie, nachdem der Glaube aufgehört, zur vollkommenen Erkenntniß sich erhoben habe [2]). — Auch über solche Theologen mußte Peter von Blois klagen, welche, nachdem sie bis zu späten Jahren nur mit dem Studium der Alten, der Philosophie und des bürgerlichen Rechts sich beschäftigt hatten, dem Studium der Bibel ganz entfremdet worden waren, so daß sie allen Sinn [3]) für das Tiefe in der Einfalt verloren hatten, die Sprache der Bibel als eine kindische und geistlose ihnen erschien.

Der Bischof Stephanus von Tournay (früher Vorsteher der Abtei der h. Genovefa zu Paris) schrieb an einen der nächsten Nachfolger des Papstes Alexander III. einen merkwürdigen Brief [4]), in welchem er über die Neuerungssucht unter den Theologen, die profane Willkühr in der Behandlung der Mysterien des Glaubens,

---

summas, et sophismatum versutias inversare, damnare scripta veterum et reprobare omnia, quae non inveniuntur in suorum schedulis magistrorum?

1) Hodie — sagt er ep. 140 — varia est inter multos sententiarum contentio, factaeque sunt aquae Siloës, quae cum silentio currebant, aquae contradictionis, apud quas demeruerunt Moses et Aron terrae promissionis introitum.

2) Attingit fides, quod non praesumit ratio, et, quod mirabilius est, ex rationis defectu fortius convalescit. Apprehendit fides per gratiam, quod non potuit ratio capere per seipsam, ratio succumbit, ut fides amplius mercatur, nec invidet ratio merito fidei, sed libenter et humiliter acquiescit. Quod enim fides meretur, non sibi ipsi meretur, sed potius rationi. Sane fides evacuabitur et ratio permanebit.

3) Peter von Blois schreibt einem Solchen, ep. 76: In fabulis paganorum, in philosophorum studiis, tandem in jure civili dies tuos usque in senium expendisti et contra omnium diligentium te voluntatem sacram theologiae paginam damnabiliter horruisti. Derselbe hatte den sermo evangelicus durus, insipidus, infantilis genannt

4) Ep. 241., p. 366 in der Ausgabe von Claude Du Molinet. Paris 1682. Einer von den Briefen, welche in der früheren unvollständigen Ausgabe von Massen und in der Bibl. patr. Lugdun. sich noch nicht befinden.

die Gegensätze der theologischen Lehren bitter klagte und den Papst aufforderte, eine größere Einförmigkeit der Lehre auf den Universitäten herbeizuführen „Das Studium der heiligen Wissenschaft — schreibt er — ist bei uns in Verwirrung gerathen, indem die Schüler nur dem Neuen ihren Beifall geben und die Lehrer mehr an ihren Ruhm, als das Interesse der Wissenschaft denken, immer neue Summen und Commentare über die Theologie herausgeben, um ihre Zuhörer an sich zu ziehen und zu täuschen [1]), als ob die Werke der heiligen Väter nicht hinreichten, welche die heilige Schrift mit demselben Geiste erklärt, mit welchem die Apostel und Propheten sie verfaßt haben. Den Kirchengesetzen zuwider wird über Gottes unbegreifliches Wesen öffentlich disputirt, geschwätziges Fleisch und Blut streitet ohne alle Scheu über die Menschwerdung des Wortes, die untheilbare Dreieinigkeit wird auf den Gassen zertheilt und zerrissen, so daß es schon so viele Irrthümer als Lehrer giebt, so viele Aergernisse als Hörsäle, so viele Lästerungen als Straßen" [2]). Er beschwert sich in heftigen Ausdrücken über die in der Fakultät der freien Künste eingerissene Zügellosigkeit, daß unbärtige Jünglinge sich zu Lehrern aufwerfen und mit Verachtung aller alten Regeln und aller in bewährtem Ansehn stehenden Bücher durch ihre Sophismen die Zuhörer gefangen nehmen [3]). So bittet er den Papst, daß er hier verbessernd eingreifen möge, damit durch sein Ansehn Einförmigkeit des Lehrens und Disputirens wiederhergestellt, damit die göttliche Lehre nicht, zum Gemeinen herabgezogen, verächtlich gemacht, damit nicht in den Winkeln gesagt werde: hier ist Christus, oder: dort ist Christus, damit das Heiligthum nicht den Hunden, die Perlen nicht den Säuen vorgeworfen würden, sie unter die Füße zu treten. — Doch die Päpste waren nicht geneigt, sich durch solche einzelne Stimmen gleich zum willkührlichen Eingreifen fortreißen zu lassen.

1) Lapsa sunt apud nos in confusione officinarum sacrarum studia literarum, dum et discipuli solis novitatibus applaudunt et magistri gloriae potius invigilant, quam doctrinae, novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologica passim conscribunt, quibus auditores suos demulceant, detineant, decipiant.

2) Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili Deitate, de incarnatione verbi verbosa caro et sanguis irreverenter litigat. Individua trinitas in triviis secatur et discerpitur, ut tot jam sint errores, quot dectores, tot scandala, quot auditoria, tot blasphemiae, quot plateae.

3) Quod facultates, quas liberales appellant, amissa libertate pristina in tantam servitutem dejiciantur, ut comatuli adolescentes earum magisteria impudenter usurpent et in cathedra seniorum sedeant imberbes et qui nondum norunt esse discipuli, laborant, ut nominentur magistri. Omissis regulis artium abjectisque libris authenticis, artificio muscas tanquam ignavium verborum et sophismatibus suis tanquam aranearum tendiculis includunt.

Der Geist der Kirche, dessen Organe sie waren, verlangte eine gewisse Mannichfaltigkeit der Entwickelung.

Den Uebergang in der Entwickelung der dialektischen Theologie, welche die Kämpfe des zwölften Jahrhunderts siegreich bestanden hatte, in das dreizehnte Jahrhundert, bildet Alanus (Alain), wegen seiner vielseitigen Bildung und schriftstellerischen Thätigkeit von seinem Zeitalter mit dem Namen des allgemeinen Lehrers, des Großen, belegt (Alanus Magnus), von seinem Geburtsorte Lille ab Insula, Insulensis genannt, der dort vor d. J. 1128 geboren wurde, zu Paris lehrte, Cisterciensermönch wurde und im J. 1202 starb [1]). Das Charakteristische bei ihm ist die von der Methode der Sententiarier abweichende rein rationelle Entwickelung. In einer dem Papste Clemens III. gewidmeten Ars catholicae fidei versuchte er in fünf Büchern alle Glaubenslehren in einer Kette von kurzen Sätzen, einen immer aus dem andern abgeleitet, zu entwickeln. Es sollten Beweisgründe für den Glauben seyn, denen ein scharfer Geist kaum widerstehen könne, damit, wer den Propheten und dem Evangelium nicht glauben wolle, wenigstens durch Gründe der menschlichen Vernunft zur Ueberzeugung geführt werde. Doch setzte er hinzu, daß diese Gründe keineswegs hinreichen könnten, den Glauben zu erzeugen; denn ein nur aus der Vernunft hervorgehender Glaube würde kein meritum haben. „Das wird unsere Herrlichkeit seyn, — sagt er — im Vaterlande mit vollkommener Erkenntniß das zu begreifen, was wir jetzt im Räthsel und Spiegel betrachten“ [2]). Nach derselben Methode stellte er auch eine Reihe von kurzen Sätzen als regulae theologicae, die er mit Erläuterungen begleitete, zusammen [3]).

Schon im zwölften Jahrhundert läßt sich der Einfluß der aristotelischen Dialektik bemerken, obgleich man erst mit einzelnen logischen Schriften jenes großen Philosophen hatte bekannt werden können. Weit bedeutender aber wurde dieser Einfluß und weit größer der dadurch der Dialektik und Spekulation mitgetheilte neue Schwung in dem folgenden Jahrhundert, da man den Aristoteles theils aus solchen Uebersetzungen, die wieder nach arabischen, theils aus solchen, welche unmittelbar nach der griechischen

---

1) In seinem Zeitalter am meisten berühmt durch sein Lehrgedicht: Anticlaudianus, auch Verfasser einer Summa de arte praedicandi.

2) Die angeführte Schrift herausgegeben in Pez Thesaurus anecdotorum novissimus T. I. f. 476.

3) Herausgegeben von Mingarelli in dem Anecdotorum fasciculus. Romae 1756.

Urschrift gemacht worden [1]), vollständiger kennen lernte, und seine metaphysischen und ethischen Werke mit großem Eifer studirt wurden. Diese neue Richtung hatte auch wieder manche heftige Kämpfe zu bestehen. Ein im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts zu Paris umsichgreifendes spekulatives System [2]), welches in der That allen religiösen Glauben der Zeit zu untergraben geeignet war, mußte als gefahrdrohendes Symptom Denen, welche über die Kirchenlehre zu wachen hatten, erscheinen und, indem man die wahre Quelle solcher Lehren nicht erkannte, mit Unrecht aus der aristotelischen Philosophie sie ableitete, konnte daraus ein Argwohn gegen diese hervorgehen. Der Papst Gregor IX. erließ im J. 1228 ein Schreiben an die pariser Universität, ihre Lehrer [3]) vor dem übermäßigen und falschen Gebrauche der Philosophie in Glaubenssachen zu warnen. Er klagte wohl nicht ohne Grund über die gewaltsamen Auslegungen, wodurch man die Aussprüche der heiligen Schrift mit den Lehren solcher Philosophen, die den wahren Gott nicht gekannt hätten, in Einklang zu bringen suche [4]). Er erklärt ihnen, daß sie, Alles durch philosophische Gründe beweisen wollend, den Glauben überflüssig machten [5]). — Wie der Uebermuth der neuen dialektischen Richtung dem religiösen Zeitgeiste erschien, davon zeugt der Mythus, zu dem die Geschichte eines der ersten eifrigen Vertreter der aristotelischen Philosophie und ihrer Anwendung auf die Theologie, des Simon von Tournay [6]), ausgebildet wurde. Dieser hatte sich im Anfange des

---

1) S. darüber Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote par M. Jourdain. Paris 1819.

2) Die Lehren des Almarich von Bena, von denen wir in einem andern Zusammenhange reden werden.

3) Von denen er sagt: Praesumptores hujusmodi doctrinam naturalem amplexantes verborum folia et non fructus auditoribus suis apponunt.

4) Ad sensum doctrinae philosophorum ignorantium Deum sacra eloquia extortis expositionibus, imo distortis inflectunt.

5) Dum fidem conantur plus debito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem?

6) Ein Schriftsteller in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, der Archidiakonus von Tournay, Heinrich von Gent, der in seiner Schrift über die kirchlichen Schriftsteller seiner Zeit c. 24 (von Fabricius in seiner bibliotheca ecclesiastica herausgegeben) den einfachsten Bericht von ihm giebt, weiß nach Anführung seiner Schriften — eines liber sententiarum suarum, ferner die Entwickelung der quaestiones, quas in scholis suis disputatas terminavit, eine Erklärung des athanasischen Symbols — nichts Schlimmes von ihm zu sagen, als dies: Dum nimis et in hoc et in aliis scriptis suis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis haereseos arguitur. Dies Letztere zusammengehalten vielleicht mit manchen Charakterzügen des Mannes und einem Unfalle, der ihn mitten in seiner ruhmreichen akademischen Thätigkeit betroffen und dieser ein Ende gemacht hatte, mag wohl zu der ganzen merkwürdigen Sage Veranlassung gegeben haben.

dreizehnten Jahrhunderts, nachdem er von der Philosophie zur Theologie übergegangen und einige Jahre Vorlesungen über dieselbe gehalten hatte, so großen Beifall erworben, daß nur das größte Gebäude die Schaaren seiner Zuhörer fassen konnte. Nachdem er nun einst in einer Vorlesung viele Zweifel über die Dreieinigkeitslehre aufgeworfen und die Lösung derselben auf den folgenden Tag verschoben hatte, strömten alle Studiosen der Theologie gespannter Erwartung nach seinem Hörsale. Und er wußte alle Schwierigkeiten auf solche Weise zu lösen, daß die sämmtlichen Zuhörer von Bewunderung ergriffen wurden. Mehrere derselben, die in engerem Umgange mit ihm standen, baten ihn nun, daß er ihnen das Vorgetragene zum Aufzeichnen dictiren möge, damit so große Wissenschaft nicht verloren gehe. Da rief er, solchen Erfolgs sich überhebend, mit großem Gelächter aus: „O mein Jesulein, Jesulein, wie viel habe ich zur Bevestigung und Verherrlichung deiner Lehre beigetragen! Wahrlich, wenn ich als ihr Gegner auftreten wollte, könnte ich mit noch stärkeren Gründen sie angreifen.“ Als er dies aber ausgesprochen, konnte er kein Wort weiter vorbringen, er hatte Sprache und Gedächtniß verloren. Zwei Jahre mußte er nachher damit zubringen, das Alphabet wieder zu lernen, und er konnte kaum das Vaterunser und das Glaubenssymbol seinem Gedächtnisse wieder einprägen und es herstammeln[1]).

Möchte etwas von seinen Schriften herausgegeben werden, damit wir genauer über die Sache zu urtheilen in den Stand gesetzt würden. Auch die Aufzeichnung jener Vorlesung, an welche sich die ganze Sage anschloß, scheint nach dem Berichte der durch die Mauriner verfaßten französischen Literaturgeschichte noch vorhanden zu seyn.

1) So erzählt Matthäus von Paris bei dem J. 1202 (ed London 1686. f. 173) und er setzt hinzu: hoc igitur miraculum multorum scholarium suppressit arrogantiam et jactantiam refraenavit. Er beruft sich auf den mündlichen Bericht eines Augenzeugen, der in Paris studirt hatte und nachher Bischof von Durham geworden war. Das Widersprechende und das Uebereinstimmende in dem Berichte des Thomas Cantiprat von demselben Vorfalle zeugt, wie gegen die buchstäbliche Wahrheit der Erzählung, so von etwas zu Grunde liegendem Thatsächlichen. Er überträgt auf ihn jene Behauptung von den drei Betrügern der Welt, welche von andern dem Kaiser Friedrich II. zugeschrieben wurde. Er sagt, daß jener Simon am Schlusse einer Vorlesung eine solche Lästerung vorgetragen habe und sobald er dies ausgesprochen, sey er von der Epilepsie befallen worden und drei Tage nachher in den von Matth. Paris. geschilderten Zustand gerathen, in welchem er bis an seinen Tod verharrte. Er führt noch das Charakteristische an, daß Simon, den er als einen Menschen von unkeuschen Sitten darstellt, wie ihm auch Matth. Paris. zwei Söhne zuschreibt, zuletzt nur den Namen seiner Konkubine nennen, nicht aber den Titel von dem Werke des Boethius über die Dreieinigkeit, das er vorher fast ganz auswendig gewußt, hersagen konnte; s. Apes lib. II. c. XLVIII. Freilich aber, wenn dieser Simon, wie es wohl der Chronologie nach wahrscheinlich wird, derselbe ist,

Doch die Philosophie des Aristoteles zog, nachdem ihr Einfluß schon durch den Entwicklungsgang des zwölften Jahrhunderts vorbereitet worden, mit zu großer Macht die wissenschaftlichen Geister an, als daß man sie denselben entreißen gekonnt hätte. Und wenn man nur auf den äußerlichen Erfolg sah, wie Männer von allgemein anerkannter Frömmigkeit und dem größten Eifer für das Interesse des Glaubens und der Kirche aus dieser Philosophie die Waffen zur Vertheidigung der Glaubenswahrheiten hernahmen, konnte man nicht glauben, von dieser Seite noch eine Gefahr befürchten zu müssen. So wurde diese Philosophie auch von Päpsten zuletzt in Schutz genommen.

Was dem Aristoteles diese große Anziehungskraft über die Geister gab, war die ihm eigenthümliche Verbindung dialektischer Schärfe mit gesunder empirischer Beobachtung, die Vielseitigkeit in der Richtung seiner Forschungen, die Fruchtbarkeit seiner dialektischen Formeln, mit denen die großen Lehrer dieses Jahrhunderts so viel zu machen wußten.

In früheren Jahrhunderten zwar bemerkten wir einen großen Unterschied zwischen dem Einflusse der platonischen und der aristotelischen Philosophie, daß nämlich durch diese eine einseitig verständige Richtung, welche zu dem kirchlichen Dogma mehr negativ sich verhielt, hervorgerufen wurde, die platonische Philosophie hingegen, Gefühl und religiöse Anschauung mehr anregend, mit der Kirchenlehre sich versöhnen und ihr zur Stütze dienen konnte. Das Positive des christlichen und kirchlichen Geistes war aber im dreizehnten Jahrhundert zu mächtig, das Mystische mit dem Dialektischen bei den großen Geistern zu sehr verschmolzen, als daß im Ganzen eine negative Richtung im Verhältnisse zur Kirche

---

den Stephanus von Tournay dem Erzbischof von Rheims empfiehlt, erscheint dieser darnach in einem sehr vortheilhaften Lichte. Jener Stephanus empfiehlt ihn auf Veranlassung eines Streites, den er mit seinem Bischof und den übrigen Kanonikern hatte, was auch vielleicht dazu beitrug, ihn in übeln Ruf zu bringen, dem Erzbischof von Rheims: Inde est quod magistro Simoni viro inter scholares cathedras egregio non necesse est verbosas emendicare preces aut laudum venalium coram vobis praeconia erogare. Gratiosum et commendabilem faciunt eum hinc auctoritas morum, hinc peritia literarum. Ep. 79. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 17. Das Zeugniß dieses Mannes ist aber gewiß hier von besonderem Gewicht, da er zu den eifrigen Vertretern der kirchlichen Richtung und zu den Gegnern der Lehrzügellosigkeit gehörte, vielmehr wohl zu viel zu beschränken geneigt war, wie aus dem oben S. 158 angeführten Briefe erhellt. Der Verfasser des Artikels über Simon von Tournay in der hist. lit. de la France T. XVI., der ein Verzeichniß der von ihm in pariser Bibliotheken erhaltenen Werke giebt, fand in denselben nichts, was zur Begründung oder Erklärung der Beschuldigungen gegen ihn dienen könnte. S. l. c. pag. 394.

durch die aristotelische Philosophie hätte hervorgerufen werden können. Und mit dem aristotelischen Elemente verband sich auch bei diesen Lehrern ein nicht minder mächtig einwürkendes platonisches, welches durch Augustinus, die pseudodionysischen Schriften, arabische und lateinische Uebersetzungen der Platoniker zu ihnen hinübergeleitet wurden, wie schon bei den Arabern, deren philosophische Bildung zu den christlichen Völkern sich verbreitete, die aristotelische Philosophie von Elementen des Neoplatonismus durchdrungen worden [1]). Durch Unterscheidung des Standpunktes der Natur und des Standpunktes der Gnade, des Natürlichen und des Uebernatürlichen, konnten sie die Lehre des Aristoteles mit der Offenbarungslehre in Einklang zu bringen suchen, und wir werden sehen, wie diese Unterscheidung mit ihrer ganzen Anschauungsweise zusammenhing.

Das Eigenthümliche in der Methode dieser Männer bestand darin, daß sie über alle Gegenstände, welche sie behandelten, eine Menge von einzelnen Fragen aufwarfen, diese von beiden Seiten untersuchten, die Gründe für und gegen zusammenstellten und dann eine kurze Entscheidung (conclusio oder resolutio) folgen ließen, in welcher sie auf die von beiden Seiten vorgetragenen Gründe Rücksicht nahmen. Diese Methode diente sehr zur Anregung vielseitiger Betrachtung der Gegenstände und zur Uebung des Scharfsinnes. Vieles, was in späteren Zeiten von einem deistischen Standpunkte gegen die Offenbarungslehre vorgetragen wurde, kommt schon bei diesen Scholastikern unter den negativen Gründen, auf welche sie Rücksicht nahmen, vor und es zeigt sich, wie sie Alles, was gegen ihren theologischen Standpunkt gesagt werden konnte, wohl geprüft hatten. Diese Frag- und Distinctionsmethode hinderte aber eine zusammenhangende organische Auffassung und Entwickelung, sie gab einer, wenn auch unbewußten Sophistik, die für Unwahres und Halbwahres viele Gründe zu finden wußte, reiche Nahrung. Dazu kam, daß jene Theologen, nur in den von der Kirchenlehre gezogenen Grenzen mit ihrer Forschung sich bewegend, Alles, was sie in derselben vorfanden, zu beweisen suchen mußten, obgleich dies keineswegs eine bewußte Anbequemung war, sondern unbewußter und unwillkührlicher Weise die in der kirchlichen Ueberlieferung gegebene Auffassung des Christenthums mit ihrem ganzen Leben und Denken sich verschmolzen hatte. Es waren zwei Autoritäten, von welchen die Geister beherrscht wur-

1) S. die sehr interessante und lehrreiche Schrift: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, par A. Schmölders. Paris 1842. Pag. 95 u. d. f.

den, im Gebiete der natürlichen Vernunft das Ansehn des schlechthin der Philosoph genannten Aristoteles, auf dem christlichen Gebiete das Ansehn der kirchlichen Ueberlieferung. Aus dem Gegensatze zwischen diesen beiden Autoritäten und den Ergebnissen, zu denen sie durch ihr von dem Geiste des Christenthums beseeltes Denken, insoweit es frei sich bewegen konnte, geführt wurden, entstanden bei ihnen Inconsequenzen und Widersprüche, welche sie auf künstliche Weise zu verdecken oder auszugleichen suchen mußten.

Aus den beiden Bettelmönchsorden gingen die bedeutendsten Repräsentanten und Schulen der scholastischen Theologie hervor. Aus dem Orden der Franziskaner: der Engländer Alexander von Hales und Bonaventura. Die Geschichte des Franziskanerordens gab uns manche Veranlassung, von dem Letztgenannten zu reden, der im J. 1238 als sechszehnjähriger Jüngling in diesen Orden eintrat, mit Begeisterung zur Vertheidigung desselben das Wort nahm und als General an die Spitze desselben gestellt wurde. Bonaventura's ursprünglicher Name war, wie der seines Vaters, Johann von Fidanza; er wurde geboren zu Bagnarea ohnweit Viterbo in Italien um das J. 1221, und wohnte zuletzt dem allgemeinen Concil zu Lyon im J. 1274 bei, während dessen er starb. In ihm finden wir wieder eine Verbindung der mystischen und der dialektischen Theologie; als Verfasser mystischer und praktischer christlicher Schriften und eines Commentars über die Sentenzen ragt er hervor. — Aus dem Orden der Dominikaner: Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Albert der Große stammte aus einem alten fürstlichen Geschlechte und wurde geboren zu Lauingen, ohnweit Dillingen, im J. 1193, trat im J. 1223 in den Dominikanerorden und studirte zu Paris, Padua und Bologna; er lehrte zu Hildesheim, Freiburg, Regensburg, Straßburg, Paris und Köln. Die letztgenannte Stadt war besonders der Sitz seiner Lehrerwürksamkeit. Im J. 1260 wurde er durch den Papst Alexander IV. genöthigt, das Bisthum zu Regensburg zu übernehmen. Nachdem er aber zwei Jahre dies Amt verwaltet hatte, sehnte er sich aus der Menge fremdartiger Geschäfte, welche den deutschen Bischöfen oblagen, in seine frühere der Religion und Wissenschaft geweihte Ruhe zurück und erhielt von dem Papste Urban IV. die Entlassung; er widmete sich nun ganz bis an das Ende seines Lebens zu Köln der Schriftsteller- und Lehrerthätigkeit, wurde aber auch mancherlei bischöfliche Amtshandlungen in dem Kirchensprengel von Köln zu vollziehen aufgefordert. Er soll in hohem Alter dem allgemeinen Concil zu Lyon im J. 1274 beigewohnt haben und starb am 15. November d. J. 1280 [1]).

1) S. Echard T. I. f. 162.

Sein großer Geist umfaßte das ganze Gebäude menschlichen Wissens vom Standpunkte seiner Zeit, er war reich an anregenden tiefen Ideen, mit denen er die Geister seiner Zeitgenossen befruchtete, und divinatorischen Blicken. Auf die theologische Entwickelung dieses Jahrhunderts und der nachfolgenden würkte noch mehr sein großer Schüler, Thomas von Aquino, ein.

Derselbe wurde im J. 1225 oder 1227 [1]) auf dem seiner Familie zugehörenden Schlosse Rocca Sicca, ohnweit der Stadt Aquino, an der Grenze zwischen dem Kirchenstaate und dem Neapolitanischen, geboren. Er stammte aus einem sehr vornehmen Geschlechte. Fünf Jahre alt, wurde er der Abtei Monte Cassino zur Erziehung übergeben und erhielt hier den ersten Unterricht, dann bildete er sich auf der Universität zu Neapel weiter aus. Wie damals die Prediger aus dem Bettelmönchsorden über die Gemüther der Jugend eine große Gewalt ausübten und ausgezeichnete Jünglinge für ihre Orden zu gewinnen suchten und wußten, so wurde auch Thomas von dem Reize dieser neuen Erscheinung angezogen und er schloß sich als Jüngling ohne Wissen der Seinigen im J. 1243 dem Dominikanerorden an. Seine fromme Mutter Theodora war zuerst mit diesem von ihrem Sohne gefaßten Entschlusse nicht unzufrieden, sie wünschte ihn nur zu sehen. Die Mönche aber, welche gewohnt waren, den Banden und Gefühlen der Natur die gebührende Achtung nicht zu erweisen, meinten eine solche Zusammenkunft hindern zu müssen, aus Furcht, daß der viel versprechende Jüngling ihnen entrissen werden könnte. Doch was sie thaten, um den Sohn dem Anblicke der Mutter zu entziehen, hatte die entgegengesetzte Würkung. Die dadurch gereizte Mutter klagte ihren Schmerz ihren Söhnen, welche in dem Heere des Kaisers Friedrich II. dienten und sie beschwor dieselben bei ihrem mütterlichen Segen, daß sie ihr den Sohn wieder verschaffen möchten. Es gelang ihnen würklich, den jungen Thomas dem Orden zu entreißen und sich seiner zu bemächtigen. Aber keine Gewalt vermochte ihn zu bewegen, die Ordenstracht abzulegen und auch zweijährige Gefangenschaft in einem Schlosse konnte seinen Willen nicht brechen. Er benutzte diese Einsamkeit, die Bibel und das Werk des Petrus Lombardus durchzustudiren. Da seine Mutter endlich sich überzeugte, daß es unmöglich sey, seinen Willen zu besiegen, bot sie selbst die Hand dazu, daß er an einem Seile aus dem Fenster sich herablassen und so entkom-

1) Sein Geburtsjahr ist deshalb streitig, weil es sich nicht mit gänzlicher Sicherheit bestimmen läßt, ob er, als er starb, achtundvierzig oder funfzig Jahre alt war.

men konnte. Hier erwarteten ihn mehrere Ordensgenossen und mit großer Freude wurde er von den Dominikanern in Neapel aufgenommen, bald darauf nach Köln gesandt, wo er unter der Leitung des großen deutschen Lehrers Albrecht studiren sollte. Sein schweigsames Wesen erwarb ihm hier den Beinamen des bos mutus, und man ahnte nicht, was in ihm sey. Da er aber einst bei einer akademischen Disputation sich unerwarteter Weise sehr auszeichnete, rief Albert der Große aus: „Wir nennen ihn den stummen Ochsen, aber er wird ein Lehrer werden, dessen Stimme in der ganzen Welt ertönt." Er wurde späterhin nach Paris gesandt, wo er seine akademischen Grade sich erwarb. Im Jahre 1253 wurde er Doktor der Theologie, und in den zwanzig Jahren bis an seinen Tod verfaßte er seine großen und zahlreichen Werke philosophischen und theologischen Inhalts, unter welchen letzteren seine summa theologiae, sein Commentar über die Sentenzen, sein apologetisches Werk gegen die Heiden und mehrere seiner opuscula zu bemerken sind. Dieser Zweig seiner Thätigkeit verdient desto mehr Bewunderung, da es nicht der einzige war. Er würkte sehr viel als Lehrer der Jugend und seine Vorträge hatten so großen Zulauf, daß kaum ein Hörsaal groß genug war, die Zahl seiner Zuhörer zu fassen; er predigte auch; er lehrte nicht bloß zu Paris, sondern zuweilen auch auf der Universität zu Neapel und war daher durch die Reisen nach Italien und von dort zurück in seiner übrigen Thätigkeit zuweilen unterbrochen[1]). Er soll zuweilen drei oder auch vier Schreiber, denen er über verschiedenartige Gegenstände diktirte, zugleich in Anspruch genommen haben. Seine Schriften zeugen davon, daß sein Denken über göttliche Dinge von einem erfüllten Gemüthe ausging, es war sich des nothwendigen Zusammenhanges zwischen Gedanken und Gefühl bewußt. An jedem Tage ließ er sich aus einem zur Erbauung bestimmten Buche (Rufins collationes patrum) etwas vorlesen, und da er gefragt wurde, warum er seinem spekulativen Nachdenken diese Zeit entziehe, antwortete er: er betrachte die Erregung der Andacht als eine Vorbereitung für die Erhebung der Spekulation. Wenn das Gefühl zur Andacht entzündet sey, werde sich der Geist leichter zu den höchsten Dingen emporschwingen[2]). Er begann nicht zu studiren, zu disputiren,

---

1) Der Verfasser der Lebensgeschichte des Thomas von Aquino, Wilhelm von Thoco, sagt bei dem 7. März c. IV.: Unum videtur Deus in dicto doctore, dum viveret, manifestum ostendisse miraculum, ut tam modico tempore, forte in viginti annis, qui inter magisterium ejus et obitum in vita fluxerunt, bis eundo Parisios et in Italiam redeundo, tot potuerit libros per suos scriptores in scriptis redigere.

2) Wilhelm von Thoco führt als Grund an (III., 22.): Quia fre-

Vorlesungen zu halten, zu schreiben oder zu diktiren, ehe er sich dem Gebete hingegeben hatte, um der göttlichen Erleuchtung theilhaft zu werden. Wenn ihm bei seinen Untersuchungen Zweifel entstanden, unterbrach er seine Meditationen, um im Gebete Erleuchtung zu suchen [1]). Auch in weltlichen Angelegenheiten soll sein scharfer und heller Verstand sich tüchtig bewiesen haben, weshalb der König Ludwig IX. von Frankreich auch in Regierungsangelegenheiten ihn um Rath frug. Einst als er mit der Arbeit über seine summa theologiae sehr beschäftigt war, mußte er gegen seinen Willen an der Tafel dieses Königs erscheinen. Aber noch voll von seinen Gedanken nahm er an derselben seinen Platz. Auf einmal schlug er auf den Tisch und sagte: „Da sind die Manichäer geschlagen;" in seinen Gedanken versunken, glaubte er ein schlagendes Argument gegen den Manichäismus gefunden zu haben und hatte ganz vergessen, wo er sey. Sein Prior, der neben ihm saß, ergriff ihn beim Arm und erinnerte ihn, daß er an der Tafel des Königs sey. Da kam Thomas zur Besinnung und bat den König um Entschuldigung. Der fromme König aber hatte seine Freude daran und fühlte sich erbaut dadurch, daß die Ehre einer solchen Einladung und Umgebung den ganz von der Beschäftigung mit höheren Dingen hingenommenen Mann von seinen auf das Göttliche gerichteten Gedanken nicht abziehen konnte. Es war ihm wichtig, daß von diesen Gedanken nichts verloren werden sollte, und er ließ sogleich einen Schreiber kommen, dem Thomas Alles diktiren mußte. Derselbe starb auf der Reise nach dem allgemeinen Concil zu Lyon, wohin er vom Papste berufen worden, im J. 1274.

Außer diesen Theologen der Bettelmönchsorden ist ein ausgezeichneter Mann zu erwähnen, der im Praktischen und Theoretischen auf gleiche Weise hervorragt, in der praktischen Kirchenleitung als Bischof, Prediger, Seelsorger, in der Wissenschaft als Apologet, Dogmatiker und Moraltheologe, Wilhelm, aus Auvergne (zu Aurillac geboren) stammend [2]), seit dem J. 1228 Bischof von Paris, im J. 1248 gestorben [3]).

---

quenter contingit, quod dum intellectus superius subtilia speculatur, affectus inferius a devotione remittitur.

1) Wilhelm von Thoco sagt darüber schön: Unde videbatur in ejus anima intellectus et affectus sicut invicem se comprehendunt, ut affectus orando mereretur ad divina ingredi, et intellectus hujus merito intueri, quae altius intelligeret, quo affectio ardentius in id, quod luce caperet, amore flagraret.

2) Daher auch unter dem Namen Guilelmus Alvernus bekannt.

3) Sein apologetisches Werk de fide et legibus, auch gegen den Muhamedanismus gerichtet, seine ethischen Schriften de virtutibus, mori-

Im Kampfe mit den seine Zeit beherrschenden Autoritäten trat einer der außerordentlichen Männer des dreizehnten Jahrhunderts, der Engländer Roger Bacon, auf, der seiner Geistesfreiheit wegen über Alle hervorragt, voll großer reformatorischer Ideen, welche die Keime neuer Schöpfungen enthielten und weiter führen mußten, als er selbst, mit seinen Bestrebungen doch in seiner Zeit wurzelnd, es erkannte und wollte. Er wurde geboren ohnweit Ilchester in Sommersetshire im J. 1214. Er entwickelte sich unter dem Einflusse jenes freisinnigen Mannes von reformatorischem Geiste, des oben [1]) von uns erwähnten Robert Großhead, der als Bischof von Lincoln unter dem Namen des Robertus Lincolniensis einen bedeutenden Platz unter den scholastischen Theologen dieser Zeit einnahm [2]), den er selbst immer mit besonderer Achtung als einen der größten Gelehrten seiner Zeit zu nennen pflegt [3]). Er trat auf den Rath dieses Gönners, der anfangs von den Bettelmönchsorden viel Gutes erwartete, in den Franziskanerorden ein, zog sich aber durch seine freie Richtung manche Verfolgungen in demselben zu. Viele Jahre mußte er im Kerker schmachten, bis er durch die Verwendung mächtiger Gönner die Freiheit erlangte; er starb zu Oxford im J. 1294.

In seinem seine wissenschaftlich reformatorischen Ideen enthaltenden Werke: Opus majus [4]), welches er nach der Aufforderung des Papstes Clemens IV. verfaßte und demselben widmete [5]), bestreitet er die Abhängigkeit von Autorität und Gewohnheit als Quelle der meisten Irrthümer und fordert zum freien Forschen nach Wahrheit auf. Er beruft sich darauf, daß die Kirchenväter selbst auf keine Unfehlbarkeit Anspruch gemacht, sich selbst verbessert hätten, mit einander in Streit gewesen wären, wie Augustin und Hieronymus. Daher müsse man durch ihr Ansehn, wo sie geirrt hätten, sich nicht binden lassen, sondern in fortschreitender Verbesserung ihrem Beispiele nachfolgen. „Hätten sie unsere Zeit erlebt, so würden sie noch weit Mehreres verändert und verbessert

---

bus, vitiis et peccatis, de tentationibus et resistentiis, über einzelne dogmatische Lehren, sein umfassenderes Werk de universo, seine Schrift de rhetorica divina (über die Kunst recht zu beten). Seine Werke sind in zwei Foliobänden zu Paris 1674 herausgegeben. Seine einzelnen dogmatischen und ethischen Schriften sind darauf angelegt, ein Ganzes mit einander zu bilden.

1) Bd. VII. S. 238.

2) Leider wissen wir von seiner Richtung in dieser Hinsicht zu wenig, da von seinen größeren Werken nichts herausgegeben worden.

3) Solum dominus Robertus, dictus Grossum Caput, novit scientias. Opus majus f. 45.

4) Ed. Jebb. Londini 1733.

5) Welches aber wohl noch nicht vollständig herausgegeben worden.

haben"[1]). Auch den Streit zwischen Paulus und Petrus zu Antiochia führt er als Beleg dafür an, daß die heiligen Männer einander gegenseitig verbessert hätten und nachdrücklich einander widerstanden wären[2]). Er nahm die Idee der kirchlichen Theokratie aus der Anschauungsweise seiner Zeit auf und veränderte sie nur in dem wesentlichen Punkte, daß er die heilige Schrift zum leitenden und bestimmenden Princip für Alles im Erkennen und Leben machen wollte. Alle zur Bestimmung aller Lebensverhältnisse erforderliche Weisheit und alle Wissenschaft sey dem Princip und der Quelle nach in der heiligen Schrift zu finden[3]). Es gebe nur eine von dem Einen Gott für das ganze Menschengeschlecht gegebene vollkommene Weisheit, welche in der heiligen Schrift ganz enthalten, aber durch die Philosophie und das kanonische Recht daraus abzuleiten und zu entwickeln sey[4]). Auf solche Weise sollte eine Reformation aller Studien herbeigeführt werden. Die ganze Kirche werde dann wieder so wie in den Zeiten der Heiligen regiert werden; in allen Angelegenheiten der Kirche, unter Fürsten und Laien, werde dann ein allgemeiner Friede herrschen. Wie unter den Juden die Kirche durch das Gesetz Gottes regiert wurde, so müsse es wieder bei den Christen seyn[5]). Wenigstens dem Princip nach müsse Alles dadurch re-

---

1) S. 10—17: Ne igitur nos simus causa erroris nostri et fiat magnum sapientiae impedimentum ex eo, quod vias sanctorum et sapientum non intelligimus, ut expedit, possumus auctoritate sanctorum et sapientum antiquorum considerare pia mente et animo reverenti propter veritatis dignitatem, quae omnibus antefertur, si sancti et sapientes aliqua, quae humanam imperfectionem important, protulerunt, in quibus seu affirmatis seu negatis non oportet quod nos imitemus ex fronte. Scimus quidem, quod non solum dederunt nobis consilium et licentiam hoc faciendi, sed conspicimur, quod ipsi multa posuerunt magna auctoritate, quae postea majori humilitate retractaverunt et ideo latuit in iis magna imperfectio prioribus temporibus. Quod si vixissent usque nunc, multa plura correxissent et mutassent.

2) Sancti etiam ipsi mutuo suas correxerunt positiones et sibi invicem fortiter resistebant.

3) Tota sapientia est ibi principaliter contenta et fontaliter, in seiner leider noch nicht herausgegebenen an den Papst Clemens IV. gerichteten Schrift: De laude scripturae sacrae, aus welcher wichtige Auszüge mitgetheilt worden in Usserii historia dogmatica de scripturis, ed. Wharton. Londini 1690. Pag. 421.

4) Ut sicut in pugno colligitur, quod latius in palma explicatur, sic tota sapientia utilis homini continetur in sacris literis, licet non tota explicetur, sed ejus explicatio est jus canonicum et philosophia, nam utrumque jacet in visceribus sacrae scripturae et de his exivit et super hoc fundantur omnia, quae utiliter dicuntur in jure canonico et philosophia. L. c.

5) Quod regimen ecclesiae, sicut per legem Dei regebatur antiquitus apud Hebraeos, sic esse nunc apud Christianos.

giert werden. Alle Uebel in allen Ständen leitete er aus dem Mangel der Bekanntschaft mit der heiligen Schrift, als der Quelle des Glaubens und der Regel des Lebens, ab. So eiferte er dafür, daß auch alle Laien die heilige Schrift selbst lesen und so gebrauchen sollten. Und zwar sollten sie nicht bei der Vulgata, die er als verbesserungsbedürftig erkannte, stehen bleiben, sondern das alte und das neue Testament in der Urschrift studiren. Vermöge einer von ihm erfundenen allgemeinen Grammatik machte er sich anheischig, Jedem in drei Tagen eine solche Kenntniß der hebräischen, griechischen und lateinischen Sprache mittheilen zu können, daß sie in diesen Sprachen die Schrift zu verstehen fähig seyn sollten.

Wie es ihm so wichtig war, auf das Studium der Bibel Alles zurückzuführen, mußte er darüber klagen, daß dies von den Theologen so sehr vernachlässigt werde, gegen das Studium der neuen dialektischen Theologie ganz zurücktrete, daß, wer zu Paris oder Bologna Vorlesungen über die Bibel halten wolle, in Hinsicht der Stunde und des Ortes dem, welcher über die Sentenzen lesen wolle, weichen müsse [1]). Es stehe hier die Theologie im umgekehrten Verhältnisse zu andern Fakultäten. In diesen gelte überall der Text mehr als die Commentare, und wer den Text recht verstehe, werde für einen Solchen gehalten, der Alles recht wisse, und doch sey der Text in der Theologie ein so viel höherer als bei den übrigen Fakultäten, ein solcher, der durch den Mund des Herrn und der Heiligen der Welt gebracht worden, ein so großer, daß kaum Einer fähig wäre, ihn ganz zu erklären, wenn er auch sein ganzes Leben dazu anwendete [2]).

Wir wollen hierbei noch erwähnen, daß Roger Bacon mit einem andern originellen Manne dieses Jahrhunderts, dem Raymund Lull, darin zusammenstimmt, wie er auf die Nothwendigkeit vielseitiger wissenschaftlicher Bildung für die Missionäre aufmerksam macht, insbesondere daß die Missionen ohne genaue Kenntniß der Geographie und Ethnographie mißlingen müßten, was er ausführlich entwickelt [3]).

---

1) Bouläus führt die merkwürdigen Worte aus einem noch nicht gedruckten Kapitel des opus majus: De theologorum peccatis, an. Hist. univers. Paris T. III. f. 383. Baccalaureus, qui legit textum, succumbit lectori sententiarum. Parisiis ille, qui legit sententias, habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet socium et cameram apud religiosos, sed qui legit bibliam, caret his et mendicat horam legendi secundum quod placet lectori sententiarum.

2) Quod textus hic de ore Domini et sanctorum allatus mundo est, ita magnus, quod vix sufficeret aliquis lector ad perlegendum eum in tota vita sua.

3) Opus majus f. 189: Haec cognitio locorum mundi valde ne-

Wie Roger Bacon auf die Nothwendigkeit einer Verbesserung der so sehr entstellten Vulgata, deren Handschriften in ihren Lesearten auffallend von einander abwichen [1]), aufmerksam machte, wurde jenes Bedürfniß auch allgemeiner gefühlt, und das Generalkapitel des Dominikanerordens trug es einem durch die Kenntniß des Hebräischen und Chaldäischen ausgezeichneten Manne aus seiner Mitte auf, dem Hugo de St. Chers (a Sancto Caro), so genannt von seinem Geburtsorte bei Vienne, der später zur Kardinalswürde erhoben wurde, eine verbesserte Ausgabe der Vulgata zu veranstalten [2]). Derselbe verfaßte gleichfalls eine Concordanz und Commentare über die Bibel.

In der Geschichte der systematischen Theologie nimmt auch der in dieser Beziehung noch wenig gekannte außerordentliche Mann, den wir wegen seiner vielseitigen Thätigkeit schon oft zu erwähnen veranlaßt wurden, Raymund Lull, einen bedeutenden Platz ein. Wenngleich er, wie aus dem, was wir von seiner Lebensgeschichte erzählt haben, hervorgeht, nicht in der Schule irgend eines der großen Lehrer seiner Zeit sich bildete, sondern vielmehr Autodidakt war, so muß er doch als ein Glied in dieser Entwickelungsreihe betrachtet werden, und der große Einfluß der Fragen, welche die Theologen seiner Zeit beschäftigten, läßt sich auch bei ihm nicht verkennen. Wir wissen, wie bei ihm das Spekulative und das Praktische eng zusammenhing, von seiner Begeisterung für die Missionssache und seinem apologetischen Interesse auch seine spekulative Richtung getragen wurde. Seine in jenem Interesse begründeten Kämpfe mit der Schule des Averrhoes, mit der von daher kommenden Richtung, welche den unauflöslichen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen behauptete, mußten ihn dazu veranlassen, das Verhältniß von beiden zu einander zu einem besonderen Gegenstande seiner Untersuchungen zu machen. Zwar ließ ihn die Begeisterung für die seinen Geist erfüllende Wahrheit,

---

cessaria est reipublicae fidelium et conversioni infidelium, et ad obviandum infidelibus et antichristo. Qui loca mundi ignorat, nescit non solum quo vadit, sed quo tendat et ideo sive pro conversione infidelium proficiscatur aut pro aliis ecclesiae negotiis, necesse est, ut sciat ritus et conditiones omnium nationum, quatenus proposito certo locum proprium petat.

1) Er sagt in seiner angeführten Schrift de laude scripturae sacrae: A viginti retro annis inter minores et Scolares, potissimum vero praedicatores, mos inolevit, quod quilibet corrigat pro sua voluntate et quilibet mutat, quod non intelligit, quod non licet facere in libris poëtarum.

2) Das im J. 1236 von ihm entworfene Werk: Sacra biblia recognita et emendata, id est, a scriptorum vitiis expurgata, additis ad marginem variis lectionibus codicum Mss. Hebraeorum, Graecorum et veterum Latinorum codicum, aetate Caroli magni scriptorum.

die Verschmelzung glühender Phantasie mit logischem Formalismus von einer eingebildeten absoluten Methode für alle Wissenschaft, welche auch auf die christlichen Wahrheiten angewandt werden und nach welcher diese auf eine für Jeden überzeugende Weise bewiesen werden sollten, übertriebene Hoffnungen sich machen. Doch enthalten seine Schriften, weit mehr als jenes Formelwesen seiner Wissenschaftslehre, seiner ars magna, manche tiefe apologetische Ideen. Die Begeisterung feuriger Liebe zu Gott, gleicher Eifer für die Sache des Glaubens und für das Interesse der Vernunft und Wissenschaft, spricht sich überall bei ihm aus.

Wir erkennen einen Fortschritt der systematischen Entwickelung darin, daß die scholastischen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, ehe sie zur Behandlung der einzelnen Gegenstände übergehen, sich zuerst mit vorläufigen Fragen über den Begriff und das Wesen der Theologie beschäftigen, die Fragen, ob die Theologie und in welchem Sinne sie eine Wissenschaft genannt werden könne, wie sich das ihr eigenthümliche Gebiet zu andern Gebieten des Erkennens verhalte, über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, über den Gegenstand und die Einheit der Theologie, ob dieselbe eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sey. Bei der Art, wie sie diese Fragen untersuchen und beantworten, liegen schon dieselben Differenzen in der Auffassung des Begriffs und Wesens der Religion, welche in der neuesten Zeit ausführlicher zur Sprache kamen, zu Grunde. Im Allgemeinen bleiben sie dem von Augustin und Anselm ausgesprochenen Princip treu, indem sie das dogmatische Erkennen von der christlichen Erfahrung ausgehen lassen und der Dogmatik das Geschäft anweisen, den im Glauben empfangenen Inhalt wissenschaftlich zu entwickeln und zu rechtfertigen.

Dies wird gleich von dem Ersten, mit dem wir uns beschäftigen wollen, dem Alexander von Hales, nachdrücklich ausgesprochen und mit Tiefsinn entwickelt. „Wenn wir — sagt er — die Art, wie in der Theologie das Verhältniß des Glaubens oder der Ueberzeugung zum Wissen bestimmt wird, mit der Art, wie dies in andern Wissenschaften geschieht, vergleichen, so ist die Ordnung eine umgekehrte. In den übrigen Wissenschaften ist die Ueberzeugung eine durch die Vernunftthätigkeit oder das Denken vermittelte und das wissenschaftliche Erkennen geht der Ueberzeugung voran; umgekehrt verhält es sich mit den religiösen Gegenständen. Erst nachdem wir dieselben durch den Glauben uns angeeignet haben, können wir zum vernunftmäßigen Erkennen gelangen. Diese Dinge können nur von Denen, welche reines Herzens sind, verstanden werden und dieser Reinheit werden wir

durch Beobachtung der göttlichen Gebote theilhaft. Der Glaube, durch den wir zur Ueberzeugung gelangen, ist das Licht der Seele, und je mehr Einer durch dies Licht erleuchtet worden, desto mehr wird das Auge seines Geistes dadurch geschärft, um durch Vernunftgründe von dem Geglaubten Rechenschaft zu geben" [1]). Er unterscheidet eine Gewißheit der Spekulation und der Erfahrung, eine in dem Intellektuellen und eine in dem Gefühl begründete Gewißheit. Von der letzten Art ist die Gewißheit des Glaubens, und in Beziehung auf diese Art der Gewißheit ist die Theologie den übrigen Wissenschaften überlegen" [2]). Es kommt hier darauf an, die verschiedenen Standpunkte des geistigen Lebens von einander zu unterscheiden. Nicht kann für Alle dasselbe gewiß werden. Die Gewißheit, von der wir hier reden, setzt als eine subjektiv bedingte, auf innerer Erfahrung ruhende, einen gewissen Standpunkt des höheren Lebens voraus. Was dem geistlichen Menschen gewiß ist, das ist es keineswegs dem natürlichen Menschen, der, wie Paulus sagt, von den geistlichen Dingen nichts vernimmt. Er unterscheidet die Wissenschaft, welche der Vernunft die Richtung zur Erkenntniß der Wahrheit zu geben, von derjenigen, welche das Gefühl zur Frömmigkeit anzuregen, erzielt" [3]). „Wozu dient es nun aber, — fragt er weiter — daß wir das, was uns durch den Glauben schon gewiß ist, auch durch Vernunftgründe zu erkennen suchen? Es dient erstlich zu unsrer eignen Förderung; denn wir müssen den Inhalt der durch den Glauben angeeigneten Wahrheit immer mehr zu erforschen streben, und die Gnade des Glaubens giebt unsrem Geiste das Licht dazu. Dann soll es zur Förderung des Glaubens bei den Einfältigen gereichen; denn wie die Menschen durch die Verleihung der zeitlichen Güter Gott zu lieben angeregt werden, so werden sie durch Vernunftgründe zu einer höheren Stufe des Glaubens geführt. Sodann soll es dazu gebraucht werden, die Ungläubigen zum Glauben zu führen. Doch kann dies nur eine Vorbereitung seyn; denn der wahre Glaube, der allein Gott

---

1) In Logicis ratio creat fidem, unde argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem. In theologicis vero est converso, quia fides creat rationem, unde fides est argumentum faciens rationem. Fides enim, qua creditur, est lumen animarum, quo quanto quis magis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendas rationes, quibus probantur credenda.

2) Die Unterscheidung zwischen certitudo speculativa und certitudo experientiae, certitudo secundum intellectum und secundum affectum, quod est per modum gustus.

3) Alius modus debet esse scientiae, quae habet informare affectum secundum pietatem, alius scientiae, quae habet informare intellectum solum ad cognoscendam veritatem.

wohlgefällige, stützt sich nicht auf Vernunftgründe, sondern er geht aus der unmittelbaren Berührung des Geistes mit der sich ihm offenbarenden höchsten Wahrheit hervor [1]). Es ist gleichwie das Verhältniß jener Samariter zu der Frau, welche sie zuerst zu Christus hingewiesen hatte, da sie zu ihr sagten: „Wir glauben nun nicht mehr auf ein fremdes Zeugniß, sondern weil wir selbst erfahren haben". Er behauptet, daß die Theologie mehr Sache der Gesinnung als des systematischen Erkennens, mehr Weisheit als Wissenschaft sey [2]). Als den eigentlichen Gegenstand der Theologie, den Mittelpunkt, auf den sich alles Andere bezieht, bezeichnet er Christus, die Erlösung [3]).

Mit dem Alexander von Hales kommt Bonaventura überein. Er unterscheidet den Standpunkt der natürlichen und der durch den Glauben gehobenen Vernunft, welcher eben dadurch die Gabe einer höheren Erkenntniß zu Theil wird, eine nicht in ihren natürlichen Kräften gegründete, sondern durch die Erleuchtung des göttlichen Geistes ihr mitgetheilte. Der Glaube erhebt die Seele dazu, daß sie den göttlichen Wahrheiten beistimme, die Wissenschaft dazu, daß sie das Geglaubte verstehe. Bei der Frage, ob die Glaubenswahrheiten über die Vernunft erhaben sind, muß man also diese beiden Standpunkte von einander unterscheiden [4]). Der Werth des Glaubens beruht darauf, daß die Ueberzeugung hier nicht durch Vernunftgründe, sondern durch die Liebe bestimmt wird [5]). In der Theologie kommt das Theoretische und Praktische, Gefühl und Erkennen zusammen [6]). Die Glaubenswahrheiten, obgleich wie andere Wahrheiten Gegenstand der Erkenntniß, unterscheiden sich doch von andern dadurch, daß sie ihrer Natur nach auf das Gemüth oder das Gefühl einwürken [7]). Eine solche Er-

---

1) Habet rationem credendorum, non tamen ei innititur, imo acquiescit ipsi veritati per testimonium primae veritatis. Fides inspirata ad assentiendum primae veritati sive primo vero propter seipsum.

2) Haec scientia magis est virtutis quam artis, et sapientia magis quam scientia.

3) Die theologia: scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis.

4) Credibile super rationem quantum ad scientiam acquisitam per rationem evidentem, non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum, scientia et intellectus elevant ad ea, quae credita sunt, intelligendum.

5) Non assentit propter rationem, sed propter amorem ejus cui assentit.

6) Cognitio et affectus.

7) Fides sic est in intellectu, ut quantum est de sui ratione, nata sit, movere affectum.

kenntniß, wie diese: Christus ist für uns gestorben, bewegt das nicht verhärtete Gemüth zur Liebe und Andacht, was nicht von mathematischen Wahrheiten gesagt werden kann.

Auch Albertus Magnus erklärt die Theologie für eine praktische Wissenschaft, weil sie sich auf das beziehe, wodurch der Mensch zur Erreichung seines höchsten Zieles der in der Gemeinschaft mit Gott bestehenden Seligkeit tüchtig gemacht werden soll [1]). Sie wird zur Vollendung des menschlichen Erkennens erfordert, denn das Licht der natürlichen Vernunft reicht zur Erkenntniß von dem, was für unser Heil nothwendig ist, nicht hin, es bedarf dazu derjenigen Wahrheiten, welche wir nur durch ein übernatürliches Licht erkennen können [2]).

Alle diese Theologen gehen von der Voraussetzung aus, daß, weil der Mensch für ein über die Schranken seiner Natur hinausgehendes übernatürliches Ziel, worin er seine Seligkeit finden solle, bestimmt sey, er auch einer übernatürlichen Vermittelung bedurft habe; was freilich mit der Trennung, die sie in der Anthropologie zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen schon in Beziehung auf den Urstand machen (wovon wir weiter unten handeln werden), zusammenhangt. So sucht Thomas von Aquino auf diese Weise die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung für den Menschen darzuthun, was er daraus ableitet, weil das Ziel, für welches derselbe bestimmt sey, über die Grenzen der natürlichen Schöpfung hinausliege. Der spekulative Geist des Thomas von Aquino, wie der des Aristoteles, dem er hier sich anschließt, setzt als das höchste Ziel und Gut des Geistes die Betrachtung. Nun unterscheidet er aber die durch die Erkenntniß Gottes aus der Schöpfung vermittelte Betrachtung Gottes und die aus der unmittelbaren Anschauung des Wesens Gottes hervorgehende. Wie alle Geschöpfe mit den zur Erfüllung ihrer Bestimmung erforderlichen Kräften und Mitteln ausgerüstet sind, so ist dies auch bei dem Menschen in Hinsicht des seiner Natur an sich entsprechenden Zieles der Fall. Dazu kann also die Vernunft durch die ihr inwohnende Kraft gelangen, und dies war das höchste Ziel, das die alten Philosophen kannten, darüber konnten sie nicht hinaus.

---

1) Finis, conjungi intellectu et affectu et substantia cum eo, quod colitur, prout est finis beatificans et ideo ista scientia proprie est affectiva id est veritatis, quae non sequestratur a ratione boni et ideo perficit et intellectum et affectum.

2) Ex illuminatione connaturali nobis non sufficienter innotescunt, quae ad salutem necessaria sunt. Unde omnibus allis traditis scientiis ista tanquam omnium perfectiva necessaria est, in qua supermundana illuminatione innotescunt ea, quae ad salutem hominis pertinent.

Jene vollkommene Betrachtung Gottes aber erkennen wir erst durch den Glauben, als die Seligkeit, zu der wir im himmlischen Vaterlande gelangen werden. Jenem höchsten übernatürlichen Ziele mußten nun auch die dazu führenden Mittel entsprechen, so daß der Mensch nicht durch eine aus der Schöpfung abgeleitete, sondern eine unmittelbar durch göttliches Licht mitgetheilte Erkenntniß dazu geführt wird. Aber auch abgesehen von dem, was dem Menschen nur durch übernatürliche Offenbarung konnte bekannt gemacht werden, auch in Beziehung auf die Erkenntniß derjenigen Wahrheiten, zu welchen man durch die Vernunft gelangen konnte, zeigt sich die Nothwendigkeit der Offenbarung; denn ohne dieselbe hätten nur wenige der philosophischen Bildung Fähige und diese nur vermöge eines langsameren Entwickelungsganges dazu gelangen können. Auch wäre die Erkenntniß nicht so sicher, sie wäre der Vermischung mit vielen Irrthümern ausgesetzt gewesen [1]. Vermöge dieser Unterscheidung zwischen einem übernatürlichen und einem natürlichen Ziele des Menschen weist er die Einwendung zurück, welche vom naturalistischen und rationalistischen Standpunkte gegen die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung oft vorgebracht worden: daß der Mensch allen andern Geschöpfen nachstehen würde, wenn er allein nicht mit allen zur Erreichung seiner Bestimmung erforderlichen Kräften versehen seyn sollte. Die Beseitigung dieses Einwandes war durch das schon Gesagte gegeben, das über die ganze Schöpfung erhabene Ziel der menschlichen Entwickelung, welches auch eine entsprechende Vermittelung nothwendig machte [2]. In Uebereinstimmung mit diesen Prämissen sagt er ferner: „Wie die übrigen Wissenschaften von Grundsätzen ausgehen, die aus dem Lichte der natürlichen Vernunft sich ergeben, so geht die Theologie von solchen Grundsätzen aus, die aus dem Lichte des Glaubens erhellen. Wir dürfen uns nicht darüber wundern daß den Ungläubigen jene Wahrheiten eben so fremd sind, als ohne das Licht der natürlichen Vernunft die natürlichen Vernunftwahrheiten uns fremd seyn würden. Sowie man in allen andern Wissenschaften nur von jenen höchsten Principien aus gegen Diejenigen, welche in der Anerkennung derselben übereinstimmen, den

1) Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret.

2) Illud, quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus vel per seipsum, et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.

Beweis führen, man aber nicht weiter mit ihnen handeln kann, wenn sie jene Principien selbst verläugnen, so bleibt auch kein Mittel übrig, Diejenigen zu überführen, welche die durch die Offenbarung gegebenen Grundwahrheiten selbst nicht anerkennen" [1]. So sagt er von den Versuchen, die Dreieinigkeit durch die natürliche Vernunft im eigentlichen Sinne beweisen zu wollen: „Daß man dadurch auf zwiefache Weise dem Interesse des Glaubens nachtheilig werde: Erstlich, daß man die Würde des Glaubens selbst beeinträchtige, da derselbe auf die unsichtbaren, über die Vernunft erhabenen Dinge sich beziehe. Hebr. 11, 1. Sodann, wenn man zu beweisen verspreche, was man nicht zu beweisen vermöge, setze man dadurch die Glaubenslehren dem Gespötte der Ungläubigen aus, wenn sie verleitet würden zu meinen, daß auf solche Gründe unser Glaube sich stütze."

Wie Thomas Aquinas einerseits die Uebervernünftigkeit der Offenbarungslehren behauptete und mit einer bei einem so scharfen und tiefen spekulativen Geiste desto höher zu achtenden Selbstbeschränkung die Grenzen der Vernunftdemonstration abzustecken suchte, so trat er von der andern Seite auch als Gegner einer Richtung auf, welche einen unauflöslichen Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft behauptete. Es waren Diejenigen, welche dies behaupteten, nicht etwa Vertreter eines schroffen Supranaturalismus, sondern vielmehr eines pantheistisch-rationalistischen Unglaubens, der von Spanien herkam, aus der Schule des Averrhoes hervorging und unter der Larve eines solchen unauflöslichen Gegensatzes zwischen Offenbarung und Vernunft, theologischer und philosophischer Wahrheit sich fortzupflanzen suchte. Unter einem solchen Gegensatze konnte eine negative Richtung sich verhüllen, indem sie hinterher dem Ansehn der Kirche, von der man allein jene höheren mit der natürlichen Vernunft in Widerspruch stehenden Wahrheiten empfangen könne, sich unterwarf. Thomas Aquinas behauptete gegen eine solche Richtung, daß mit den von der natürlichen Vernunft als nothwendig erkannten Grundwahrheiten die Glaubenswahrheit unmöglich in Widerspruch stehen könne, denn sonst würde, da Gott selbst, der Schöpfer unsrer Natur, diese Wahrheiten derselben eingepflanzt habe, ein Widerspruch Gottes mit sich selbst daraus folgen [2]. Ferner würde durch einander

1) Quod sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura, ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum.

2) Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur

widerstreitende Begriffe unser Geist zur Erkenntniß der Wahrheit fortzuschreiten gehindert werden, was von Gott nicht herrühren kann. Das Natürliche kann, so lange die Natur dasselbe bleibt, sich nicht ändern. Nun können aber einander widersprechende Ueberzeugungen nicht zusammen seyn. Also kann von Gott dem Menschen keine Ueberzeugung im Widerstreite mit der natürlichen Erkenntniß mitgetheilt werden. Darauf wendet er geistvoll die Stelle Röm. 10, 8 an. Aber was über die Vernunft erhaben ist, wird von Manchen mit Unrecht für etwas der Vernunft Widerstreitendes gehalten. Daraus folgt, daß, was gegen die Glaubenswahrheiten eingewandt wird, nur einen Schein von Wahrheit haben kann, oder etwas Sophistisches seyn muß. Und so kann die Vernunft zwar nicht die übervernünftigen Glaubenswahrheiten beweisen, aber doch den Schein der entgegengehaltenen Gründe aufdecken [1]). Wie die Gnade die Natur nicht vernichtet, sondern sie vollendet, so muß die natürliche Vernunft dem Glauben dienen, wie auch die natürliche Neigung des Willens der christlichen Liebe dient [2]). Darauf wendet er die Stelle von der Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens, 2 Kor. 5, 10, an. Zwar werden wir die Glaubenswahrheiten erst dann, wenn wir zur Anschauung des göttlichen Wesens gelangt seyn werden, vollkommen begreifen, aber wohl wird schon hienieden die Vernunft manche Analogieen für dieselben auffinden können [3]). Zwar reichen solche Analogieen nicht hin, jene Wahrheiten begreiflich zu machen, doch frommt es dem menschlichen Geiste, in diesem wenn auch noch so schwachen Versuche sich zu üben, wenn nur nicht die Anmaßung, begreifen oder beweisen zu wollen, vorhanden ist, weil es das Erfreulichste ist, von den höchsten Dingen auch nur etwas Geringes erkennen zu können. Es soll dies dienen zur Uebung und zum Troste der Gläubigen, nicht aber zur Widerlegung der Widersacher. — Obgleich die Theologie mit mannichfaltigen verschiedenartigen Gegenständen sich beschäftigt, welche in verschiedene Theile der Philosophie gehören, so wird doch, wie Thomas Aquinas meint, dadurch ihre Einheit

---

principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a Deo esse potest.

1) Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit, de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

2) Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.

3) Quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere.

als Wissenschaft nicht beeinträchtigt, denn durch die Eine formale Beziehung wird Alles in ihr zur Einheit verbunden. Sie handelt zwar von Gott und von den Geschöpfen zugleich, aber nicht auf gleiche Weise, sondern sie behandelt Alles in derselben Beziehung auf Gott, als Princip und Ziel von Allem [1]), und Alles in der Beziehung, insofern es etwas von Gott Geoffenbartes ist. So ist die Theologie ein gewisser Abdruck des göttlichen Wissens, welches in seiner Einheit Alles umfaßt, wie Gott, sich selbst erkennend, Alles erkennt" [2]). — Da Thomas über den Entwickelungsgang der religiösen Ueberzeugung, über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, ähnlich, wie die früheren scholastischen Theologen, urtheilte, so hätte er freilich über die Frage, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft sey, darnach eben so urtheilen müssen. Doch spricht er sich anders aus, ohne deshalb in seiner Grundanschauung sich von jenen zu unterscheiden. Es kommt nur darauf an, was er unter dem Theoretischen versteht; dies wird bei ihm dadurch bestimmt, daß er die Seligkeit in die Betrachtung Gottes setzt, alles Andere nur als Mittel bezeichnet, für dies höchste Ziel den Menschen zu bilden. „Obgleich — sagt er — die Theologie Vieles enthalte, was theils in die spekulative, theils in die praktische Philosophie gehöre, so sey sie doch mehr spekulativ als praktisch, weil sie viel mehr mit göttlichen Dingen, als menschlichen Handlungen sich beschäftige, von diesen letzten nur handele in der Beziehung, daß der Mensch dadurch für die vollkommene Gotteserkenntniß, in welcher die ewige Seligkeit bestehe, tüchtig gemacht werde" [3]).

Tiefe Erörterungen über das Wesen der religiösen Ueberzeugung, über den Begriff und den Entwickelungsprozeß des Glaubens finden wir bei dem Wilhelm von Paris. Die diesen Theologen gemeinsame Auffassung des Glaubens, als einer vom Gemüthe herrührenden Bestimmung des intellectus, wird von ihm auf eine originelle und geistvolle Weise durchgeführt. Er unterscheidet die Ueberzeugung, welche von objektiven durch das Denken vermittelten Gründen ausgeht, wo die Sache selbst so beschaffen ist, daß sie die Beistimmung des Geistes erzeugen muß, und die Ueberzeugung, welche von der subjektiven Richtung des Gemüths,

---

1) Non determinat de Deo et de creaturis aequo, sed de Deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem.

2) Ut sit sacra doctrina sic velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnium.

3) Quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

des Willens ausgeht, welche den Menschen bestimmt, das, was an sich dem natürlichen intellectus nicht als glaublich erscheinen kann, doch in seine Ueberzeugung aufzunehmen [1]). Daher ist der Glaube Tugend zu nennen, die Stärke der Gesinnung, welche über den intellectus ihre Macht ausübt, welche die Vernunft befähigt, die von außen her auf sie eindringende Finsterniß zu überwältigen, die Reaction des Zweifels zu überwinden, welche ihr eigenes Licht auf das, was an sich finster erscheinen muß, verbreitet, so daß es dem Geiste licht und klar wird [2]). Wenn einst die ganze menschliche Seele in die Herrlichkeit aufgenommen werden soll und die nothwendige Vermittelung für die Verherrlichung in jenem Leben die Gnade in diesem ist, und auch der intellectus von der Herrlichkeit durchdrungen werden soll, so muß auch bei diesem die Ueberkleidung mit Gnade vorangehen und dazu gehört der Glaube. Wenn die menschliche Seele von Religion beseelt werden muß und nichts der Religion Fremdartiges in ihr übrig bleiben darf, so muß auch das Auge der Seele selbst, der intellectus, von Religion beseelt werden; der Glaube aber ist nothwendig die ganze Religion des intellectus, oder das Erste in derselben. Ferner ist der Mensch eben sowohl mit der Richtung des intellectus als des affectus, sich selbst zu verläugnen und Gott sich hinzugeben, verpflichtet. Von Seiten des intellectus aber ist diese Handlung keine andere als diejenige, welche wir mit dem Namen des Glaubens bezeichnen." Daher rechnet dieser Theolog zum Wesen des Glaubens den Kampf mit sich selbst und die Selbstverläugnung als das negative Moment bei der Handlung, wodurch die Vernunft sich Gott ergiebt. Der Glaube kann nach seiner Auffassung nur entstehen und sich behaupten im Kampfe mit den Reactionen der natürlichen Vernunft, welche den Menschen das, was mit ihr selbst nicht in Einklang steht, nicht annehmen lassen will. Kampf und Krieg gehört zum Wesen des Glaubens [3]). Der Glaube ist desto stärker, je mehr

1) Aliud est credere ex probabilitate sive ex evidentia ipsius crediti, aliud ex virtute credentis. De fide c. I.

2) Manifestum, quod credere improbabilia fortitudinis est atque vigoris nostri intellectus, sicut amare molesta et ignominiosa fortitudinis est et vigoris nostri affectus. Fortitudo intellectus, quae tenebras improbabilitatis irrumpat et vincat et luminositate propria ea, quae illa abscondere contendit, lucida et aperta, hoc est creditafaciat.

3) De operationibus intellectus solum credere bellum habet, omne bellum bellica virtute seu fortitudine agendum est. Die virtus oder fortitudo intellectus erweiset sich im Glauben. Es erhellt, wie das, was dieser Bischof jenem von Zweifeln gequälten Geistlichen zum Troste sagte (s. oben S. 45), mit seiner Ansicht vom Wesen des Glaubens zusammenhangt.

die Ueberzeugung aus seiner inneren Kraft hervorgeht, je weniger er andrer Stützen, wie Beweisgründe der Vernunft oder der Wunder, bedarf, was nur lauter Stützen für die Glaubensschwäche sind. Erhabener, edler und gewisser ist das Erkennen, welches von einer Tugend, als das, welches von einer Wissenschaft ausgeht, weil die Tugend etwas Innerlicheres, tiefer in dem Wesen des Geistes selbst Begründetes ist [1]). Da der religiöse Glaube das unmittelbar von dem höchsten Lichte herstammende Licht ist, so ist er etwas Höheres als das durch etwas Andres vermittelte, reflektirte Licht, wie das im Wissen und jeder andern Art der Ueberzeugung [2]). Es ist dieser Glaube (der lebendige) nicht allein ein Licht, wodurch das Geglaubte geoffenbart wird, sondern auch ein Leben, welches antreibt dieses zu vollbringen und das Entgegengesetzte zu meiden [3]). Es ist ein lebendigmachender Strahl aus der Quelle des Lebens, ein Theil jenes Lebens selbst, welches das Leben der Gnade genannt wird, welches auf das Haupt der menschlichen Seele, den intellectus, herabsteigt, um ihn zu beleben, zu erleuchten, zu bevestigen und zu waffnen. Den todten Glauben, wenn er anders Glauben zu nennen ist, vergleicht er mit jenen dem Leben ähnlichen Regungen, Zuckungen, welche in den Gliedern getödteter Thiere sich zuweilen noch bemerken lassen [4]).

Es erhellt schon aus dem, was wir früher über die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon bemerkt hatten, daß er keinen Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen dulden, sondern in dem Christenthume, welches auch alles Wahre der früheren vorbereitenden Entwickelung, der Philosophie des Alterthums, sich aneignen sollte, die Vollendung aller Wissenschaft finden mußte. „Alle Wahrheit — sagt er — stammt aus derselben Quelle her, von dem göttlichen Lichte, welches nach dem johanneischen Evangelium jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Die menschliche Vernunft ist nur eine receptive, und alle Erkenntniß kann ihr nur mitgetheilt werden durch d i e Vernunft, welche dies allein

1) Propter hoc virtus est certior quam ars, quia intimior et hoc utroque modo, quia magis profundans in nos, magis enim penetrat mentem et inficit virtus quam ars, et a profundioribus rerum ipsarum (dem, was in den Dingen selbst das Tiefere ist) est.

2) Cum ipsa descendat a primo lumine, nobilior est atque sublimior, quam scientiae vel credulitates, quae a rebus per reflexionem illuminationis, quam a lumine primo recipiunt, ad intellectum nostrum accedunt.

3) Non solummodo lumen ad ostendendum credita, sed etiam vita, ad movendum ad illa facienda vel declinanda.

4) Sic et mortuo intellectu per extinctionem fidei aliqui similes motus inveniuntur, non autem motus perfecti, ut ambulatio, quae non invenitur in animali mortuo, neque volatus.

actu ist" [1]). Er beruft sich auf Augustin als Zeugen dafür, daß die Menschen alle Wahrheit nur erkennen in der ewigen Wahrheit und in den ewigen Gesetzen [2]). Da nun Gott die Seelen der Philosophen in der Erkenntniß der Wahrheiten erleuchtet hat, so ist ihre Arbeit keine der göttlichen Weisheit fremde [3]). Das Praktische betrachtet Bacon als das letzte Ziel, dem Alles dienen muß. Der Wille oder die praktische Vernunft ist etwas Höheres als die spekulative Vernunft; die Tugend und Seligkeit ist unendlich über das bloße Wissen erhaben und weit nothwendiger für uns [4]). Daher die spekulative Philosophie zur Moralphilosophie wie zu ihrem Ziele sich verhält, und sie ist dazu bestimmt, die Principien für dieselbe vorzubereiten. Was aber bei den Ungläubigen die Moralphilosophie ist, das ist bei den christlichen Philosophen im eigentlichen und vollkommenen Sinne die Theologie. Die Philosophie bezieht sich auf das, was allen Dingen und Wissenschaften gemeinsam ist und sie bestimmt daher die Zahl der Wissenschaften und das eigenthümliche Gebiet einer jeden, und so muß sie auch durch das Bewußtseyn ihrer Unzulänglichkeit für die Erkenntniß dessen, was dem Menschen besonders zu erkennen nothwendig ist, zu der Einsicht gelangen, daß es eine über die Philosophie erhabene Wissenschaft geben muß, deren eigenthümliches Wesen sie im Allgemeinen bezeichnet, obgleich sie ihren besonderen Inhalt nicht auseinandersetzen kann [5]). Diese höhere Wissenschaft ist diejenige, welche vom Göttlichen handelt und diese kann nur aus dem Christenthume hervorgehen.

Roger Bacon unterscheidet dies Gebiet der durch das Christenthum zur Vollendung gebrachten Philosophie von dem Gebiete der Theologie, welche mit der Entwickelung der durch die Offen=

---

1) Die Unterscheidung zwischen dem intellectus agens, ἐνεργείᾳ, ποιητικός und dem intellectus possibilis, δυνάμει, παθητικός nach Aristoteles. Roger Bacon bekämpft diejenige Auffassung, nach welcher dadurch nur zwei verschiedene Sphären in der menschlichen Seele selbst bezeichnet werden sollten, wie dies Aristoteles in dem Werke über die Seele III., 5, s. Trendelenberg zu dieser Stelle, allerdings behauptet hatte. Er meint hingegen, daß unter dem intellectus agens ein von den menschlichen Seelen verschiedener intellectus, influens et illuminans possibilem intellectum ad cognitionem veritatis, gedacht werden müsse.

2) Quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis.

3) Opus majus P. II. c. V.

4) Voluntas seu intellectus practicus nobilior quam speculativus et virtus cum felicitate excellet in infinitum scientiam nudam et nobis est magis necessaria sine comparatione. P. III. f. 47.

5) Quod oportet esse aliam scientiam ultra philosophiam, cujus proprietates tangit in universali, licet in particulari non possit eam assignare.

barung mitgetheilten Glaubenswahrheiten sich beschäftigt. Jene christliche Philosophie verhält sich nach seiner Auffassung so zur Theologie, wie sich auf dem vorchristlichen Standpunkte die spekulative Philosophie zur Moralphilosophie verhält [1]). Sie nimmt das Wahre der frühren Spekulation auf und verbindet damit diejenigen Wahrheiten, zu deren Bewußtseyn die Vernunft erst im Lichte des Christenthums vermöge des durch dasselbe ihr gegebenen Anstoßes gelangt ist, zu deren Anerkennung nun aber doch die Vernunft aus sich selbst geführt werden kann, wenngleich sie nicht durch sich selbst sie zu finden fähig gewesen wäre. So wird diese christliche Philosophie zum Glauben hinführen, indem sie nichts von den Glaubensartikeln zum Beweise gebraucht, sondern viele gemeinsame Vernunftwahrheiten, welche jeder Weise, wenn sie ihm von einem Andern vorgetragen werden, leicht erkennen wird, wenngleich er, sich selbst überlassen, sie nicht erkannt haben würde [2]). Dies muß so geschehen, nicht allein zur Vollendung der Philosophie, sondern auch wegen des christlichen Bewußtseyns, welches alle Wahrheit zur göttlichen hinführen soll, daß sie sich ihr unterwerfe und ihr diene [3]).

Roger Bacon entfernt sich übrigens doch nicht in der allgemeinen Auffassung des Begriffs von dem, was eigentlich Glaube sey, von den Theologen dieses Jahrhunderts. Auch er läßt die ratio von der aus einem andern Entwickelungsprozesse entstandenen fides ausgehen, wenngleich die christliche Philosophie, welche dem Glauben erst ihr Daseyn verdankt, für Andere, wie er meint, eine Vorbereitung zum Glauben, zu dem aber noch mehr als dies erfordert wird, werden kann. „Eine große Freude für unsern Glauben — sagt er — können wir erlangen, wenn die Philo-

1) Speculatio Christianorum praecedens legem suam debet super speculationem alterius legis addere ea, quae valent ad legem Christi docendam et probandam, ut surgat una speculatio completa, cujus initium erit speculativa philosophorum infidelium et complementum ejus superinductum theologiae et secundum proprietatem legis Christianae.

2) Philosophi infideles multa ignorant in particulari de divinis, quae si proponerentur iis, ut probarentur per principia philosophiae completae, hoc est per vivacitates rationis, quae sumunt originem a philosophia infidelium, licet complementum a fide Christi, reciperent sine contradictione, et gaudent de proposita sibi veritate, quia avidi sunt et magis studiosi quam Christiani. Auch aus dem hier Gesagten können wir ersehen, wie aus dem, was wir früher bemerkt haben, daß Roger Bacon mit Raymund Lull in der Ansicht von dem Verhältnisse der Wissenschaft zur Mission übereinstimmen mußte.

3) Propter conscientiam Christianam, quae habet omnem veritatem ducere ad divinam, ut ei subjiciatur et famuletur. Opus majus f. 41 seqq.

sophen, welche nur der Bestimmung durch die Vernunft folgen, mit uns übereinstimmen und das Bekenntniß des christlichen Glaubens bestätigen, nicht daß wir Vernunftgründe von dem Glauben suchen sollten, sondern erst nach dem Glauben, so daß wir, durch eine zwiefache Bestätigung gewiß gemacht, Gott preisen wegen unsers Heils, das wir ohne zu zweifeln vesthalten" [1]).

In Raymund Lull haben wir schon, als wir von seiner Missionsthätigkeit sprachen, den eifrigen Gegner der Lehre, welche einen nothwendigen Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen behauptete, kennen gelernt. Von der glühenden Liebe zu Gott ging das Leben seines Geistes aus; diese Liebe wollte aber nichts Fremdes neben sich dulden, alle Kräfte des Geistes in sich aufnehmen. Der Gott, der ihm als Gegenstand seiner begeisterten Liebe gewiß war, sollte ihm auch Gegenstand seines Erkennens werden, mit dem Schwunge aller seiner Kräfte wollte sein großer Geist sich zu ihm erheben. Die Sehnsucht seiner Liebe wollte über die Schranken des irdischen Daseyns hinaus, die Anschauung des ewigen Lebens vorausnehmen. „Laß dein Erkennen sich emporschwingen — sagt er [2]) — und deine Liebe wird sich emporschwingen. Der Himmel ist nicht so hoch als die Liebe eines heiligen Menschen. Je mehr du arbeiten wirst, um emporzusteigen, desto mehr wirst du emporsteigen" [3]). In einer zu Montpellier im J. 1304 beendigten Schrift „über die Uebereinstimmung zwischen Glauben und Erkennen" [4]) erzählt er, um zu beweisen, wie sehr der vorgebliche Gegensatz zwischen Glauben und Erkennen der Verbreitung des Christenthums im Wege stehe, diese Geschichte. Ein König von Tunis, Miranmolin, der in der Logik und Naturwissenschaft sehr erfahren war, habe mit einem Mönche, der als Theilnehmer einer Missionsunternehmung in jene Gegend gekommen, disputirt. Dieser Mönch sei in der Moral und Geschichte, auch im Arabischen gut bewandert gewesen, aber nicht so in der Logik und Naturwissenschaft. Da er ihm durch die Moral bewiesen, daß die Lehre Muhameds falsch sey, wollte er Christ werden, wenn er ihm die Wahrheit der christlichen Lehre beweisen könnte. Da habe der Mönch gesagt, die christliche Lehre sey so hoch, daß sie nicht bewiesen werden könne. „Glaube nur und

1) Opus majus f. 160.

2) In dem ersten Theile seiner Schrift de centum nominibus Dei. Opp. T. VI.

3) Eleva tuum intelligere et elevabis tuum amare. Coelum non est tam altum, sicut amare sancti hominis. Quo magis laborabis ad ascendendum, eo magis ascendes.

4) De convenientia fidei et intellectus in objecto T. III.

du wirst selig werden." Darauf habe der König geantwortet, dies sey doch nur etwas Positives, auf diese Weise wollte er nicht seinen Glauben mit einem andern vertauschen. Nun sey er weder Christ, noch Saracene, noch Jude, und er vertrieb diese Missionäre aus seinem Reiche [1]). — Raymund unterscheidet verschiedene Stufen des credere und des intelligere und somit auch eine verschiedene Art und Weise, wie jenes dieses bedingt und das intelligere das credere zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, daher einen verschiedenen Sinn der Anwendung des allgemein angenommenen Satzes: wenn du nicht glaubst, kannst du nicht verstehen. Zuerst kann der Geist nicht zum Verständnisse der Glaubenswahrheiten gelangen, so lange er durchaus gegen dieselben eingenommen ist, in der Voraussetzung, daß dieselben etwas Unmögliches enthalten, von seiner Auflehnung gegen dieselben nicht ablassen will. Der erste Schritt, um zu einem gewissen Verständnisse und von hier aus zum Glauben zu kommen, ist, von jener Befangenheit des Gegensatzes zu der Wahrheit sich loszumachen, den Inhalt der Glaubenswahrheit fürs Erste als etwas Mögliches zu setzen, um zur Untersuchung fortschreiten zu können [2]). Da das Wesen des Geistes dasselbe ist bei den Ungläubigen und bei den Gläubigen, so müßten jene von den Glaubenswahrheiten sich überzeugen können, wenn sie nur wollten; aber es ist keine Untersuchung möglich, wenn man nicht zuerst voraussetzt, daß etwas wahr oder falsch seyn könne [3]). Eine solche Wechselwürkung findet zwischen beidem statt, so daß eins mit dem andern gefördert und gehoben wird. Er wirft die Fragen auf [4]), ob Gott mehr Gegenstand des Glaubens als des Erkennens sey [5]), und er verneint diese Frage, und ob die Erhöhung der Erkenntniß eine Minderung des Glaubens sey [6]) und auch dies verneint er. Erkennen und Glauben stimmt zusammen, weil beides Handlungen des Geistes sind, und je höher der Geist in dem Wissen

---

1) Raymund wollte dies aus dem Munde dieses Mannes selbst vernommen haben. „Et ego vidi fratrem cum suis sociis et sum locutus cum ipsis."

2) In quantum intellectus supponit in principio, quando inquirit, possibile esse, habet modum inquirendi veritatem, quam supponit, et si per credulitatem affirmat, in Deo non esse trinitatem, non potest ulterius progredi, quia non habet modum inquirendi. S. die Schrift de anima rationali P. XI. opp. T. VI. f. 51.

3) De contemplatione Dei Vol. II. lib. III. Distinct. 29. c. LXXIII. T. IX. f. 409.

4) T. IV. Quaestio 201.

5) Magis credibilis quam intelligibilis.

6) Qu. 202: Utrum exaltatio cognitionis intellectus sit diminutio fidei.

von Gott sich erhebt, desto höher erhebt sich auch der Glaube und umgekehrt [1]). Wenn es nicht sollte angenommen werden können, daß der Mensch in diesem Leben zur Erkenntniß von der göttlichen Dreieinigkeit, der Menschwerdung Gottes und den übrigen Glaubensartikeln gelangte, damit er nicht das Verdienst des Glaubens verlöre, so würde daraus folgen: der letzte Zweck, zu dem der Mensch geschaffen wäre, sey, daß er großes Verdienst und große Herrlichkeit erlangen sollte, nicht aber der, daß Gott von dem Menschen viel erkannt und geliebt werde, daß also vielmehr die Verherrlichung des Menschen, als daß Gott erkannt und geliebt werde, das Ziel sey. — Er handelt von demselben Gegenstande in seiner Disputation mit einem Eremiten über einige zweifelhafte Fragen in den Sentenzen des Petrus Lombardus [2]). Er erzählt, als er zu Paris studirt und den verkehrten Zustand der Welt wahrgenommen, habe das ihm tief geschmerzt und besonders dies, daß es ihm noch nicht gelungen sey, durch die ars generalis, welche zur Erleuchtung der Finsterniß dieser Welt ihm verliehen worden, das Beste der Kirche Christi, wie er wünschte, zu fördern. Von solchem Schmerze erfüllt, habe er sich einst aus der Stadt begeben, sey einsam am Ufer der Seine gewandelt, darüber sinnend, wie geholfen werden könne. Da habe er unter dem Schatten eines Baumes einen Eremiten gefunden, der sich, nachdem er lange zu Paris studirt, dahin zurückgezogen, um der Wahrheit nachzuforschen. Dieser habe ihm mehrere Zweifel über jenes Werk der Sentenzen vorgelegt, welche er mit Hülfe der Grundsätze seiner ars generalis zu lösen versprach [3]). Dazu gehörte auch die Frage, ob die Theologie im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft sey. Er unterscheidet zur Beantwortung dieser Frage, was einer Sache ihrem Wesen und Begriffe nach zukomme und was nur unter gewissen Umständen und Beziehungen erfolge [4]). Dem Geiste (intellectus) kommt in dem ersten Sinne nur das intelligere zu, in dem andern Sinne das Glauben. Nur wenn der Geist wegen gewisser Hindernisse zum Erkennen sich nicht erheben kann, vertritt dessen Stelle der Glaube, daß er dadurch die Wahrheit sich aneigne [5]). Wie, wenn ein Gegenstand der

1) Ita credere et scire habent concordantiam secundum suos actus et habitus et secundum suas potentias.

2) Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum Petri Lombardi.

3) Er sagt ars generalis, quam mihi Deus ostendit in quodam monte.

4) Proprie und appropriate.

5) Credere est illi appropriatum, per supremum objectum, ut per fidem possit attingere illam veritatem, quam demonstrative non potest attingere propter aliquod impedimentum, quod habet ratione subjecti, aut materiale.

sinnlichen Wahrnehmung uns nicht gegenwärtig ist, das Bild in der Phantasie seine Stelle vertritt, so, wenn der denkende Geist verhindert wird durch nothwendige Gründe die Wahrheit der Glaubensartikel zu erkennen, — wie bei Handwerkern, Frauen, Bauern und Andern, welche sich nur an das Gegebene halten können, — stellt sich die Wahrheit dem Geiste nur in der Form des Glaubens dar [1]). Im eigentlichen Sinne aber ist die Theologie Wissenschaft, weil zum Wesen des intellectus im eigentlichen Sinne das intelligere gehört, noch mehr als zum Wesen des Feuers zu wärmen und des Auges zu sehen. Da Gott im höchsten Sinne gut und groß ist, theilt er sich dem geschaffenen intellectus so mit, wie dieser fähig ist sein Bild und seine Vollkommenheiten in sich aufzunehmen. Wenn es in dem Wesen des Geistes gegründet ist, daß er diejenigen Gegenstände erkennt, für deren Erkenntniß er nicht eigentlich geschaffen ist, wie vielmehr wird er sein Wesen gebrauchen müssen, um die höchsten Gegenstände zu erkennen, für welche er vorzugsweise geschaffen ist? Raymund behauptet, daß der Geist dazu geschaffen ist, mit allen seinen Kräften auf Gott sich zu beziehen; es wäre also unmöglich, daß irgend eine Kraft des Geistes vielmehr andere Gegenstände sollte sich aneignen können, als diesen höchsten, für welchen der Geist seinem Wesen nach geschaffen ist [2]). Er hält sich die möglichen Einwendungen gegen seine Behauptungen vor; z. B. diese: daß daraus folgen würde, der endliche Geist des Menschen sollte den unendlichen begreifen können. Dies — sagt er — würde keineswegs folgen: wenn man einen Tropfen Meerwasser kostete, würde man aus dessen salzigem Geschmack schon schließen, daß Meerwasser überhaupt salzig sey; doch noch mehr würde man dies erkennen können, wenn man alles Meerwasser schmecken könnte. Nach dieser Vergleichung meint er, obgleich er selbst erklärt, daß sie keine recht passende sey [3]), erlangt der menschliche Geist eine ihm genügende Erkenntniß der Dreieinigkeit; aber was darüber hinaus ist, das erlangt er nicht. Diese Erkenntniß ist noch weit weniger im Verhältnisse zu dem Ganzen, als der Tropfen im

1) Restauratur veritas articulorum in credulitate intellectus, qui ipsam credit.

2) Aliud objectum illi minus principale esset illi magis appetibile, quam suum objectum magis principale, quod esset impossibile, et idem esset suo modo de voluntate, cui theologia non esset proprium objectum ad amandum et sic de memoria ad recolendum, quod est valde inconveniens.

3) Licet exemplum sit grossum, cum de Deo et creatura non possimus aequaliter exemplificare.

Verhältnisse zu dem Meere [1]). Wie fern er davon war, eine absolute Erkenntniß des Wesens Gottes für möglich zu halten, erhellt daraus, daß er als einen Zweck des Strebens nach einer solchen Erkenntniß dies setzte, daß der Geist seiner Schranken sich bewußt werde [2]), je mehr und desto mehr er die überschwengliche Herrlichkeit des göttlichen Wesens anbeten lerne [3]). Er konnte um so weniger eine absolute Erkenntniß des Wesens Gottes annehmen, da er die Möglichkeit einer solchen selbst in Beziehung auf das Wesen der Seele nicht zugab. Nachdem er in vier Punkten bezeichnet hatte, was der Mensch in Hinsicht der Seele zu erkennen vermöge, nannte er als das Fünfte, was nicht Gegenstand der menschlichen Erkenntniß werden könne, was das Wesen der Seele in sich selbst sey [4]).

Raymund verfaßte eine Schrift über den Streit zwischen dem Glauben und dem intellectus [5]). Der intellectus sagt hier zum Glauben: „Du bist die Vorbereitung, durch dich gelange ich zu der rechten Gemüthsverfassung, um zu den hohen Dingen mich emporschwingen zu können.“ Der habitus des Glaubens geht in den intellectus über [6]), und so ist der Glaube im intellectus und der intellectus im Glauben. Wenn der intellectus durch Erkennen zu der Stufe hinaufsteigt, auf welcher sich der Glaube schon befindet, so erhebt sich von hier aus die fides durch Glauben zu einer noch höheren Stufe über den intellectus [7]). Der

1) Sicut (et multo minus sine aliqua comparatione) tuus gustus non comprehendit totam aquam maris.

2) Worte an Gott: Secunda intentio, quare tuus subditus inquirit habere cognitionem de tua honorata essentia est, ut possit captivare et terminare virtutes suae animae in inquisitione, quam faciet, quia intrat in inquisitionem, in qua deficiet sua cognitio et omnes suae virtutes.

3) Quo plus anima deficit in attingendo et sciendo esse tuae essentiae, eo plus cognoscit excellentiam ipsius, quae est adeo magna et adeo nobilis, quod nulla anima possit sufficere ad percipiendum et attingendum totam ipsam.

4) Si postea inquirat, quid sit essentia animae in se ipsa, deficit suus intellectus et sua perceptio et non potest ultra progredi per cognitionem, imo retrocedit per ignorantiam, quo plus vult inquirere istam quintam rem, quam homo non potest cognoscere in praesenti vita in rebus spiritualibus. De contemplatione in Deum lib. III. c. CLXXVI. T. IX. f. 420.

5) Disputatio fidei et intellectus, geendet zu Montpellier im October d. J. 1303.

6) Quod tu fides sis dispositio et praeparatio, per quam ego de Deo sum dispositus ad altas res, nam in hoc quod ego per te suppono credendo, per quod possum ascendere, habituo me de te et sic tu es in me et ego in te.

7) Quando ascendo in gradum, in quo tu es, intelligendo, tu ascendis credendo in altiorem gradum supra me.

intellectus sagt zum Glauben: „Wie das Oel über dem Wasser schwimmt, so hast du immer deinen Sitz über mir, und der Grund davon ist: weil du eine größere Kraft hast überall dich emporzuschwingen, deshalb, weil es dir keine Mühe macht, wie mir, der ich arbeite, um durch Erkennen weiter aufzusteigen.“ Also der Schwung des Glaubens eilt den Anstrengungen des Denkens immer voran. In seinem Hauptwerke von der contemplatio [1]: „Von dem Einklange und dem Gegensatze zwischen Glauben und Erkennen der Vernunft“ [2], sagt er: „Wie der Glaube in hohen Dingen stehen und nicht zu Vernunftgründen sich herablassen will, so erhebt sich die Vernunft zu hohen Dingen, welche sie zu dem intellectus und zum Erkennen herabsteigen läßt. Wenn der Glaube in hohen Dingen steht und die Vernunft zu ihm hinaufsteigt, dann befinden sich beide im Einklange, weil der Glaube der Vernunft die Erhebung verleiht und die Vernunft durch den erhabenen Schwung des Glaubens gekräftigt und geadelt wird, daß sie versuche, durch Erkenntniß zu dem zu gelangen, was die fides durch Glauben schon erreicht hat. Und wenn die ratio jene Höhe, zu welcher der Glaube sich emporgeschwungen, nicht erreichen kann, so wird, je mehr die Vernunft sich erhebt und sich anstrengt, jene hohen Dinge zu erkennen, desto mehr der Glaube erhöht. Daher steigen in der That ratio und fides gegenseitig durch einander empor, daher ist Einklang und Wohlwollen unter denselben und sie werden gegenseitig durch einander gekräftigt. Wie das Feuer die Natur und Eigenschaft hat, höher als andere Elemente sich zu erheben, so hat der Glaube die Natur, höher als die Vernunft hinaufzusteigen, weil die Thätigkeit der Vernunft im Menschen aus dem Sinnlichen und Intellektuellen zusammengesetzt ist; aber die Thätigkeit des Glaubens ist keine zusammengesetzte, sondern eine einfache Sache, er steht über der äußersten Spitze des erkannten Intellektuellen [3]). Es kann zwischen fides und ratio kein wahrer Gegensatz stattfinden. Nichts Falsches, in Hinsicht dessen die ratio nachzuweisen vermöchte, daß es den Begriffen von der göttlichen Vollkommenheit widerstreite, kann Gegensatz des Glaubens seyn. Der Glaube ruft die ratio von der Potenzialität zur Würksamkeit hervor [4]), wenn der Glaube auf vernunftgemäße

---

1) Distinct. 28. c. CLVI. f. 354.
2) Concordantiae et contrarietates inter fidem et rationem.
3) Fides habet naturam ascendendi altius quam ratio, quia operatio rationis in homine est composita ex sensualitate et intellectualitate, sed operatio fidei non est composita, imo est res simplex et stans super extremitates intellectualitatum intellectarum.
4) Facit venire rationem de potentia in actum.

Weise das Religionsgesetz mit Liebe umfaßt, und die ratio läßt den Glauben von dem Potenziellen zum Aktuellen übergehen, wenn sie beweiset, daß der Mensch der Vernunft gemäß jene Artikel glauben muß, welche er durch die Vernunft zu erkennen nicht vermag. Wie die Vernunft den intellectus in den durch die Natur ihm gesteckten Grenzen einschließt und gefangen hält, weil er kein Mittel hat sie weiter auszudehnen, so macht der wahre Glaube den intellectus selbst frei und groß, weil sie ihn nicht in den Grenzen, in welche die Vernunft ihn einschließt, eingeschlossen bleiben läßt" [1]). Raymund unterscheidet [2]) den potenziellen Glauben, den aktuellen und eine dritte Art des Glaubens, der, insofern er vom habituellen und aktuellen ausgeht, zwischen beiden in der Mitte steht. Der aktuelle Glaube und die ratio können nicht in derselben Beziehung zugleich beisammen seyn, die Vernunfterkenntniß kann nicht in der Seele Eingang gewinnen, wenn sie nicht vom Glauben ausgeleert und mit Erkenntniß erfüllt worden [3]). Wenn auch die Vernunft sich nicht mit den Gegenständen des Glaubens beschäftigt, wenn sie über andere Dinge reflektirt, bleibt doch in der Seele der Glaube in der dritten Bedeutung [4]). In diesem Leben muß der Glaube die Stelle der ratio vertreten, weil diese wegen des vom Leibe herrührenden Mangels nicht immer würksam seyn kann. Anders wird es im ewigen Leben seyn, wenn die Vernunft in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen ganz wird verherrlicht seyn [5]). Der falsche Glaube kann durch Erziehung und Gewohnheit eine große Macht erhalten, so daß alle Kräfte der Seele davon beherrscht werden; aber durch die Macht der nothwendigen Vernunftgründe [6]) kann dieser falsche Glaube, welcher dem Menschen zur Natur geworden, aus der Seele verbannt werden, denn die ratio hat eine größere

1) Sicut ratio captivat et incarcerat intellectum hominis intra terminos, intra quos est terminatus, quia non habet, cum quo eos possit ampliare et extendere, ita vera fides liberat et magnificat ipsum intellectum, quia non constringit eum intra terminos, intra quos ratio habet eum terminatum.

2) T. X. Distinct. 36. c. CCXXXVIII.

3) Non potest in animum intrare ratio, nisi evacuando eam fide et implendo scientia et cognitione.

4) Remanet et non privatur suo esse.

5) Cap. CCXXXIX.: Quia anima non potest habere suas virtutes in actu, dum est in corpore sine adjutorio ipsius, propterea fides est in homine per hoc, quod ratio per defectum corporis non possit esse semper in actu, sed non erit in alio saeculo, quia impossibile erit, in eo esse fidem tam actualiter quam potentialiter, quod ratio semper erit actualiter et nunquam privabitur actualitate, imo continuo et infinite glorificabitur in tua essentia divina.

6) Propinquiorem potentiae rationali.

Macht über die Seele des Menschen, als Gewohnheit und Erziehung.

Von der Charakteristik der allgemeinen Richtungen des theologischen Geistes gehen wir nun zur Entwickelung des Einzelnen über und zuerst zur Lehre von Gott, in welcher Anselm von Canterbury als Urheber des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes zu erwähnen ist. Wie wir dies schon im Allgemeinen bei ihm bemerkt haben, müssen wir hier, um ihn recht zu verstehen und zu beurtheilen, die zum Grunde liegenden, mit seiner ganzen philosophisch-theologischen Richtung genau zusammenhangenden Ideen und die syllogistische Form, in welcher das aus diesen Ideen Hervorgehende zusammengefaßt und entwickelt worden, wohl von einander unterscheiden. Schon bei dem Augustin finden wir jene Grundideen, welche Anselm in seinem Buche de veritate und in seinem monologium entwickelt hat. Als Vertreter des Realismus im Gegensatze mit dem Nominalismus behauptet Anselm eine höhere Objektivität und Nothwendigkeit in dem menschlichen Denken, und leitet diese ab aus dem zum Grunde liegenden Verhältnisse des menschlichen Geistes zu dem höchsten Geiste, von welchem alle Wahrheit herrührt. „Der kreatürliche Geist kann nichts schaffen, sondern nur vernehmen, was ihm durch die Offenbarung des höchsten Geistes mitgetheilt wird [1]). Alles Wahre und Gute führt zu dem Urquell alles Wahren und Guten, dessen Offenbarung alles Wahre und Gute ist. Alles Wahre setzt ein unwandelbares nothwendiges Seyn voraus, ohne welches es keine Wahrheit geben würde. Ohne Gott keine Wahrheit; die Wahrheit im Denken setzt die Wahrheit des Seyns voraus [2]). Wie alles andere Erkennen und Denken die Gottesidee voraussetzt und nur unter dieser Voraussetzung Realität hat, so trägt diese Idee im menschlichen Geiste den Beweis ihrer Realität in sich selbst. Wie alles Andere von ihr zeugt und sie voraussetzt, kann sie selbst nirgend anders woher abgeleitet werden als aus einer ursprünglichen Offenbarung des Geistes, dem sie entspricht, an den menschlichen Geist [3]). Die Idee Gottes ist also eine

1) Lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet. Monolog. c. XIV.

2) Omnes de veritate significationis loquuntur, veritatem vero, quae est in rerum essentia, pauci considerant. De veritate c. IX. Cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectus summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cognitionis est, et ejus, quae est in propositione.

3) Annon invenit anima Deum, quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Proslogium c. XIV.

nothwendige und unverläugbare, und ihre Verläugnung schließt einen Widerspruch in sich. Der Thor kann zwar zu sich selbst sagen: es ist kein Gott, aber er kann nicht würklich denken, daß kein Gott sey. (Ps. 53, 1.) Etwas Andres ist es, die Worte zu sich selbst sagen, der Form, dem bloßen Zeichen nach den Gedanken sich vorbilden, etwas Andres, den Inhalt des Gedankens in sein Bewußtseyn aufnehmen, das würkliche Denken. So wenig als man würklich denken kann, Feuer sey Wasser, so wenig kann man die Gottesverläugnung würklich denken"[1]).

Wir müssen unterscheiden die Idee des Absoluten und die des lebendigen Gottes, das, was der denkenden Vernunft und was dem religiösen Bewußtseyn unverläugbar ist. Bei dem Anselm aber ist beides vermöge der Verschmelzung des Logischen und des Religiösen unzertrennlich verbunden, die Idee des der denkenden Vernunft unverläugbaren Absoluten verwandelt sich ihm sogleich in die Idee des dem religiösen Bewußtseyn unverläugbaren lebendigen Gottes. Die logische, in den Gesetzen des menschlichen Denkens und die reale, in dem Wesen, der Totalität der menschlichen Natur gegründete Nothwendigkeit fallen bei ihm zusammen. Indem er ferner die so in dem Wesen des Geistes gegründete Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes vorauszusetzen, anerkannte, hätte er eben dadurch von jedem Versuche, dasselbe auf gleiche Art, wie irgend etwas Andres, zu beweisen, abgehalten werden sollen. Er hätte sich damit begnügen sollen, den Geist zu sich selbst, in die Tiefen seines eigenen Wesens zurückzuführen, daß er jener Nothwendigkeit sich bewußt wurde. Nun sucht aber Anselm, der Alles, was als nothwendige Wahrheit sich ihm darstellt, in streng syllogistischer Form beweisen zu müssen glaubt, von diesem Standpunkte aus ein Argument, durch welches Gottes Daseyn und Alles, was von den göttlichen Eigenschaften zu wissen nothwendig sey, mit Einem Schlage bewiesen werden sollte[2]). Dieser Gedanke ließ ihm bei Tag und Nacht keine Ruhe, er störte, was ihm besonders lästig war, seine Andachtsübungen. Daher begann er schon ihn als eine vom Satan kommende Versuchung

---

1) Aliter cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum, quod est res, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens in quod sunt ignis et aqua, potest cogitare ignem esse aquam secundum rem, licet hoc possit secundum voces. Ita igitur nemo intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. L. c. c. IV.

2) Eadmer de vita Anselmi: Incidit sibi in mentem, investigare, utrum uno solo et brevi argumento probari posset, id quod de Deo creditur et praedicatur.

anzusehen und gab sich Mühe, diese Idee ganz zu verbannen. Aber je mehr er sich dabei abmühte, desto mehr verfolgte ihn dieselbe, so daß er durchaus nicht davon loskommen konnte, bis es ihm einst während der nächtlichen Vigilien wie ein Blitz durch die Seele fuhr und er von Freude erfüllt wurde, da er das gesuchte Argument gefunden zu haben glaubte. So entstand sein ontologischer Beweis zuerst in der Form: Gott ist das allervollkommenste Wesen, über den nichts Höheres gedacht werden kann; nun ist aber das, was ein würkliches Daseyn hat, etwas Höheres als das bloß Gedachte, folglich ist mit dem Begriffe von einem solchen höchsten Wesen auch das Daseyn desselben erwiesen. Sonst wäre es nicht, was der Begriff aussagt, es ließe sich ja etwas Höheres denken, das vollkommenste Wesen als existirend [1]). Welche Beweisform als solche sich ja einer petitio principii schuldig macht und wobei Verschiedenartiges, die Vollständigkeit des Begriffs in allen seinen Merkmalen und die Existenz, welche nicht zu diesen Merkmalen gehört, mit einander verwechselt wird. Doch so fehlerhaft auch in formeller Hinsicht diese Beweisform war, so lag doch dabei die Wahrheit zum Grunde, daß es der kreatürlichen Vernunft nothwendig sey, ein absolutes Wesen anzuerkennen, welchem sie sich unterzuordnen sich gedrungen fühlen müsse, wie es sich ausspricht in diesen Worten seines Gebets, welche von der Durchdringung des Religiösen und des Philosophischen bei ihm zeugen: „Du bist so wahrhaft, Herr, mein Gott, daß Nichtseyn von dir auch nicht einmal gedacht werden kann und mit Recht. Denn wenn irgend ein Geist etwas Besseres, als du bist, denken könnte, würde die Kreatur über den Schöpfer sich erheben und über ihn urtheilen."

Der Mönch Gaunilo [2]) trat als Gegner Anselm's auf und er wußte das Fehlerhafte in dessen Beweisform aufzudecken: „es sey wie wenn Einer eine Schilderung von der Herrlichkeit einer verlorenen Insel machte und er nun daraus, daß ich eine solche Insel mir denken könnte, auf die Existenz einer solchen schließen wollte." — Aber freilich ist es etwas Andres mit irgend einem zufälligen Dinge und etwas Andres mit der Idee des Absouten.

---

1) Anselm in seinem Proslogium: Convincitur insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur, in intellectu est, et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest, sed certe hoc esse non potest.

2) In seinem liber pro insipiente.

Uebrigens fühlte auch wohl der sich durch einen würdigen Ton der Polemik auszeichnende Gaunilo, wenngleich er es nicht weiter entwickelte, daß er bei Anselm zwischen dem in den Tiefen seines unmittelbaren religiösen Bewußtseyns Enthaltenen und dem, was er in syllogistischer Form entwickele, unterscheiden müsse, daß derselbe etwas Rechtes wolle, nur in der Form des Beweises irre [1]). Anselm vertheidigte seine Beweisform gegen Gaunilo in seinem liber apologeticus. Die Vergleichung der Vorstellung von einer verlorenen Insel mit der Idee des Absoluten konnte er nicht gelten lassen. „Könnte — sagt er — von einer solchen verlorenen Insel würklich ausgesagt werden, was allein von der Idee des Absoluten gilt, sie sey das, als welches nichts Größeres gedacht werden kann, so würde auch allerdings mit dem Begriffe das Daseyn gesetzt seyn" [2]).

Die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts wußten das Wahre und Falsche in Anselm's Beweisführung wohl von einander zu sondern. Alexander von Hales unterscheidet zuerst eine zwiefache Erkenntniß, cognitio in actu und in habitu, eine in dem Bewußtseyn entwickelt hervortretende und eine demselben dem unentwickelten Keime nach zum Grunde liegende Idee. Auf die letzte, nicht auf die erste Weise ist die Gottesidee in dem menschlichen Geiste immer vorhanden, sie ist etwas dem menschlichen Geiste Ursprüngliches und Unverläugbares, das, was der ursprünglichen Offenbarung der höchsten Wahrheit an den menschlichen Geist entspricht [3]). Indem er einen solchen habitus naturaliter impressus primae veritatis in dem menschlichen Geiste annimmt, setzt er also eine zum Grunde liegende ursprüngliche Beziehung des menschlichen Geistes zu dieser prima veritas, eine ursprüngliche Verbindung zwischen dem menschlichen Geiste und dem höchsten absoluten Geiste, voraus. „Doch — meint er — aus diesem zum Grunde Liegenden folgt noch nicht, daß Alle der Gottesidee sich bewußt werden und sie als etwas Reales Anerkennung bei ihnen finde; denn was jene cognitio in actu be-

1) Seine Worte: Caetera libelli illius, pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa, quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda.

2) Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aliquid aut reipsa aut sola cogitatione existens, praeter quod majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae cogitationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.

3) Cognitio de Deo in habitu naturaliter nobis impressa, habitus naturaliter nobis impressus primae veritatis in intellectu, quo potest convincere, ipsum esse et non potest ipsum ignorari ab anima rationali.

trifft, so müssen wir hier eine zwiefache Richtung der Seele unterscheiden, je nachdem entweder das höhere Vermögen der Vernunft in ihr entwickelt und thätig ist und sie sich jener ursprünglichen Offenbarung Gottes zuwendet, dieselbe daher vernimmt, der Geist nicht umhin kann, sich dessen, der das Princip seines eigenen Wesens ist, bewußt zu werden, oder insofern in der Seele, die sich nur dem Irdischen hingiebt, die niederen Kräfte allein thätig sind, das Gottesbewußtseyn durch diese vorherrschend weltliche Richtung in ihr unterdrückt ist, und so kann der Thor das Daseyn Gottes läugnen" [1]). Ferner unterscheidet er in Beziehung auf die Erkenntniß eine ratio communis und ratio propria, die Idee im Allgemeinen und ihre besondere Anwendung. So erkennt er auch in dem Götzendienste die ihrem allgemeinen Wesen nach zum Grunde liegende Gottesidee, eine Verirrung nur in ihrer Anwendung.

Thomas von Aquino sagt: „Die Gotteserkenntniß ist auf eine gewisse allgemeine und verworrene Weise Allen eingepflanzt [2]), insofern der Mensch so geschaffen ist, daß er nur in Gott seine Seligkeit finden kann und Allen von Natur das Verlangen nach Glückseligkeit einwohnt; doch wenngleich das Verlangen nach dem höchsten Gute nur in Gott seine Befriedigung finden kann, gelangen Viele doch nicht zu diesem Bewußtseyn." Er will den Schluß Anselms von dem Begriffe auf die Würklichkeit nicht gelten lassen [3]).

Wir sehen in der Weltgeschichte Grundrichtungen aufkeimen, welche in mancherlei Zeichen sich kund thun, hervorzubrechen suchen und durch mächtigere Gewalten immer wieder zurückgedrängt werden, ehe sie dazu gelangen können, im Gegensatze mit diesen Gewalten doch durchzubringen und sich geltend zu machen. So stand

---

1) Cognitio in actu duplex est, una est, cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum eo modo, quo recolit suum principium per hoc quod videt se non esse a se et hoc etiam modo non potest ignorare, Deum esse in ratione sui principii, alia est, cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas, et hoc modo potest ignorare, esse Deum, si per peccatum et errorem aversa a Deo obtenebratur eo modo, quo dicit Apostolus R. I. cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis. u. s. w.

2) Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum.

3) Dato etiam, quod quilibet intelligat, hoc nomine Deus significari id quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum.

dem christlichen Theismus, der in den ersten Jahrhunderten aus dem Kampfe mit dem absoluten Dualismus siegreich hervorgegangen war, noch ein Kampf mit dem absoluten Monismus oder Pantheismus bevor. Es konnte dieser in demjenigen, was in dem Christenthume einen Gegensatz mit dem abstrakten Deismus und dem absoluten Dualismus bildet, einen Anschließungspunkt zu gewinnen suchen. So erkannten wir eine solche Erscheinung schon früher in dem Systeme des Johannes Scotus Erigena; doch jenes Jahrhundert war noch zu unempfänglich für eine solche spekulative Richtung, als daß sie hätte verstanden und aufgenommen werden können. Sie ging damals spurlos vorüber; aber der aus dem zwölften Jahrhundert in das dreizehnte hinübergehende spekulative Geist hatte ihr Bahn gemacht, und so konnte das Werk, in welchem Johannes Scotus sein System entwickelt hatte, im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts einen Einfluß gewinnen, den es in der Zeit seiner ersten Erscheinung nicht auszuüben vermochte. Diese Einwürkung wurde unterstützt durch die Theologie der pseudodionysischen Schriften — welche selbst zu den Elementen gehört, aus denen das System des Scotus hervorging — die in lateinischer Uebersetzung verbreiteten Schriften der Neoplatoniker und arabischer Philosophen [1]) und besonders das aus dem Arabischen übersetzte unter dem Namen des Aristoteles verbreitete Buch de causis, welches im dreizehnten Jahrhundert viel studirt wurde und eine große Herrschaft über die Geister erlangte [2]). Dasselbe enthält durchaus die Principien des neaplatonischen Monismus, wie derselbe durch Plotin in systematischer Consequenz ausgebildet worden, die Lehre von dem Absoluten als dem Uebersehenden, von welchem der ganze stufenmäßig sich fortbewegende Entwickelungsprozeß des Seyns ausgeht, den Schöpfungsbegriff

1) Auf den großen Einfluß derselben ist aufmerksam gemacht worden in dem schon angeführten trefflichen Buche von Dr. Schmölders essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842.

2) Jourdain hat in dem schon angeführten Werke: Recherches critiques u. s. w., S. 212, zuerst auf diese Quelle und den großen Einfluß dieses Buches im dreizehnten Jahrhundert aufmerksam gemacht, wenngleich er zu weit darin geht, den unläugbaren Einfluß des Scotus zu verkennen. Albertus Magnus hat sich mit der Entwickelung der Lehre dieses Buches in seinem liber secundus de terminatione causarum primariarum, Tractatus I. in seinem Opp. ed. Lugd. 1651, T. V. f. 563 beschäftigt. Er schreibt das Buch einem Juden David zu, der aristotelische Lehren mit den Lehren arabischer Philosophen verbunden habe. Thomas von Aquino, der einen Commentar über dies Buch geschrieben hat (in der Ausgabe seiner Werke, Paris 1660, T. IV., wo man auch das Buch selbst abgedruckt findet), erkannte richtig, daß dasselbe vielmehr neoplatonische als aristotelische Lehren enthalte, und hielt es für die Uebersetzung einer Schrift des Proklus.

in die Lehre von einem in immanenter Nothwendigkeit begründeten Entwickelungsprozesse verwandelt [1]). Thomas von Aquino, der einen Commentar über jenes Buch verfaßt hat, sucht die Sätze desselben, die zu seinem christlichen Theismus nicht passen wollen, mildernd zu erklären [2]). Er selbst war von dem Einflusse der in diesem Buche vorgetragenen Ideen nicht unberührt geblieben, wie die spekulative Consequenz ihn selbst zu einem einseitigen Monismus hinführte. Wenn nun diese in der spekulativen Theologie des dreizehnten Jahrhunderts vorherrschende Richtung durch die Uebermacht des christlichen Princips doch wieder zurückgedrängt wurde, und bei den Meisten daher gegen die consequente Entwickelung jener Ideen das ihr Denken beherrschende christliche Bewußtseyn sich auflehnte und so diese Ideen mit einem nicht wohl dazu passenden christlichen Theismus sich verschmelzen lassen mußten, so können wir uns nicht darüber wundern, wenn Männer auftraten, welche dieselben Gedanken consequenter und schroffer im Kampfe mit dem das Bewußtseyn ihrer Zeit beherrschenden Theismus auszusprechen und zu entwickeln gedrungen wurden. Das ist die Stellung des Almarich von Bena und seines Schülers David von Dinanto im Verhältnisse zu ihrer Zeit [3]).

1) Es wird von dem höchsten Princip gesagt, daß dasselbe zwar Geist genannt werde, als Ursache des Geistes, daß es in der That aber etwas weit Höheres sey, überhaupt nichts Bestimmtes über dasselbe ausgesagt werden könne. Non cadunt super primam causam meditatio neque sensus neque intelligentia et ipsa quidem non signatur, nisi a causa secunda, quae est intelligentia, et non nominatur nisi per nomen causati sui primi, verumtamen per modum sublimiorem. Opp. Thomae cit. T. IV. f. 481.

2) Die angeführte Stelle über das Absolute erklärt er von der Unendlichkeit des göttlichen Seyns im Verhältnisse zu allem bestimmten, begrenzten Seyn. Causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur, quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro.

3) Dem Systeme des Scotus liegen ja dieselben Ideen zum Grunde, welche in dem Buche de causis, das einen allgemeineren Einfluß als der verketzerte Scotus ausübte, entwickelt sind. Daß aber das Werk des Scotus auf jene beiden Männer auch besonders einwürkte, erhellt aus unverkennbaren Merkmalen. Albertus Magnus führt in dem ersten Theile seiner Summa (Tract. IV. Quaest. 20. Membr. II.) das Buch des David von Dinanto de tomis an, hoc est de divisionibus, was an das Werk des Scotus de divisione naturarum erinnert Ferner weisen darauf die dem Almarich zugeschriebenen Sätze hin, wie Martinus Polonus in seinen Supputationes zu dem Marianus Scotus sie anführt: ideas, quae sunt in mente divina, creare et creari, die Lehre, daß, wie von Gott Alles ausgegangen, Alles in ihn zurückkehren werde, daß Gott nur erkannt werde in seinen Theophanieen, daß ohne die erste Sünde die Spaltung der Geschlechter nicht entstanden seyn würde, daß Christus nach der Auferstehung keinem Geschlechte mehr angehöre. Der Geschichtschreiber, der dies anführt, sagt auch selbst: qui omnes errores inveniuntur in libro, qui intitulatur peri physeon.

Der Erste dieser Beiden wurde nach seinem Geburtsorte in dem Kirchensprengel von Chartres so genannt. Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts lehrte er zu Paris; nachdem er durch Vorlesungen über die Dialektik großen Ruf sich erworben, ging er zur Theologie über und machte nun großes Aufsehn durch manche von ihm vorgetragene Behauptungen, zu welchen besonders diese gehörte: wie Keiner selig werden könne, ohne an das Leiden und die Auferstehung Christi zu glauben, so auch nicht, ohne zu glauben, daß er selbst ein Glied Christi sey. Dies sey einer der nothwendigen Glaubensartikel. — Eine solche Behauptung konnte allerdings von einer Reaction des christlichen Bewußtseyns, des mystischen Elements insbesondere gegen den kirchlich-theokratischen Standpunkt, von einer solchen Richtung, welche die unmittelbare Beziehung des religiösen Bewußtseyns zu Christus der Abhängigkeit desselben von der Kirche entgegensetzte, ausgehen. Bei dem Almarich ist nun zwar auch der Gegensatz eines auf die Spitze getriebenen subjektivirenden Standpunktes gegen die Objektivität des kirchlichen Katholicismus nicht zu verkennen, aber es liegt dabei nicht eine theistische, sondern eine pantheistische Weltanschauung zum Grunde und nur im Zusammenhange mit dieser kann das, was er meinte, in dem Sinne, wie er es meinte, recht verstanden werden. Vereinzelt aufgefaßt war dieser Satz mannichfacher Deutung fähig und so erkannte man, als derselbe zuerst öffentlich ausgesprochen wurde, nur vermöge des kirchlichen Instinktes das Antichristliche in demselben, ohne den wahren Sinn in dem Ideenzusammenhange jenes Lehrers zu erkennen. Die pariser Universität verdammte die Lehren Almarichs und verbot ihm den Lehrstuhl im Jahre 1204. Er appellirte an den Papst Innocenz III., der jedoch jenes Urtheil bestätigte; er kehrte darauf im Jahre 1207 nach Paris zurück und leistete den ihm vorgeschriebenen Widerruf; er starb bald darauf. Man wußte aber nicht, daß er eine Schule hinterließ. Durch seinen Schüler David von Dinanto wurden jene Lehren fortgepflanzt und weiter ausgebildet; er würkte auch durch Schriften, in denen er sie entwickelte.

Wir erkennen hier die Grundsätze jenes Monismus, dessen Quelle wir nachgewiesen haben, die Lehre von Einem Allem zum Grunde liegenden Seyn, welches nur in seinen mannichfaltigen Erscheinungsformen erkannt werden kann. Das ganze Universum nur Erscheinung des göttlichen Wesens. David von Dinanto [1])

1) S. Albert. M. Summa theol. Pars I. Tractat. IV. Quaest. 20. Membr. II. ed. Lugd. T. XVII. f. 76, und Thomas von Aquino in Sentent. lib. II. Distinct 17. Quaest. I. Artic. I. ed. Venet. T. X. p. 235.

bezeichnete Gott als das principium materiale omnium rerum. Er unterschied drei Principien: das erste Untheilbare, die Materie, welche der Körperwelt zum Grunde liege, das erste Untheilbare, aus welchem die Seele hervorgehe, der Geist (nus), das erste Untheilbare in den ewigen Substanzen (den Ideen) Gott. Zwischen diesen dreien — behauptete er nun — kann kein Unterschied stattfinden, sonst müßte man ein höheres Wesen annehmen, von dem alle diese drei herrührten und an welchem sie auf verschiedene Weise Theil hätten; also bleibt nichts Andres übrig, als diese drei für durchaus identisch zu halten, verschiedene Bezeichnungen des Einen göttlichen Wesens nach den verschiedenen Beziehungen zur Körper-, Geister- und Ideenwelt [1]). Thomas von Aquino [2]) macht noch eine Unterscheidung zwischen der Lehre des Almarich und der des David von Dinanto: die Schule des Ersteren habe Gott als das principium formale aller Dinge betrachtet, der Zweite habe gelehrt, Gott sey die materia prima. Nach dieser Lehre konnten sie die ganze Natur als den Körper Gottes betrachten, Gott das Eine Subjekt in Allem; alles Andere hat kein wahres Seyn, es sind nur lauter Accidentia, unter denen sich Gott, welchem allein ein Seyn beizulegen ist, verhüllt, accidentia sine subjecto. Die kirchliche Lehre vom Abendmahle deuteten sie als symbolische Einkleidung dieser Wahrheit. „Der consekrirende Priester — meinten sie — bringt nicht den Leib Christi, den Leib Gottes hier erst hervor, sondern er bezeichnet nur das, was ohne sein Zuthun vorhanden ist und bringt dies durch seine Worte der Gemeinde zum Bewußtseyn" [3]). Von diesem Standpunkte aus konnten sie sagen: ein jeder wahre Christ müsse sich

1) Albertus führt die Argumentation des David von Dinanto so an: Quaero, si nus et materia prima differunt an non? Si differunt, sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plures, materia est vel ad minus principium materiale. Si ergo dicatur una materia esse materiae primae et nois, aut differunt aut non. Si differunt, oportet, quod sub aliquo communi, a quo differentiae illae exeunt, differant, et sequitur ex hoc, quod illud commune genus sit ad illa. Ex hoc videtur relinqui, quod Deus et nois et materia prima idem sunt secundum id, quod sunt, quia quaecunque sunt et nulla differentia differunt, eadem sunt.

2) Summa Pars I. Quaest, III. Artic. VIII.

3) Aus den Akten eines pariser Concils vom J. 1210, welche Martene und Dürand in dem Thesaurus novus anecdotorum T. IV. f. 163 bekannt gemacht haben: Deus visibilibus erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis et accidentibus corrumpi poterat extrinsecis. Ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse corpus Christi. Id, quod ibi fuerat prius formis visibilibus, prolatione verborum subesse ostenditur.

dessen bewußt werden, daß Gott in ihm Mensch geworden, gleichwie in Christo, und es erhellt nun auch, wie jene zuerst von uns angeführte Behauptung Almarichs im Zusammenhange mit diesen Ideen verstanden werden muß. Wenngleich ein abstrakt spekulatives System, zumal in dieser Zeit, nicht geeignet war, unter Laien sich zu verbreiten, so wurde doch durch das mystische und unter christlichem Scheine sich verhüllende Element eine Verbreitung dieser Lehren auch unter Laien, wie erzielt, so befördert. In französischer Sprache verfaßte Bücher hatten dies zum Zweck. Der Pantheismus wurde mit allen daraus sich ergebenden praktischen Folgerungen auf eine schroffere Weise, als es vielleicht die ursprünglichen Stifter dieser Schule gewollt hatten, ausgesprochen. Jene der Dreieinigkeitslehre sich anschließende Unterscheidung der drei Zeitalter, die wir bei dem Abte Joachim bemerkten, wurde auch von dieser Sekte auf eigenthümliche Weise angewandt: Wie auf die vorherrschende Offenbarung Gottes des Vaters im alten Testamente die Offenbarung des Sohnes, durch welche die Formen der gesetzlichen Gottesverehrung aufgelöst worden, gefolgt sey, so stehe nun das Zeitalter des heiligen Geistes bevor, die Incarnation des heiligen Geistes in der ganzen Menschheit, das gleichmäßige Seyn Gottes unter der Form des heiligen Geistes in allen Gläubigen, das heißt: die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseyns von dem Einzelnen, als in welchem die Incarnation Gottes stattfinde, werde aufhören und das gleiche Bewußtseyn Aller, daß Gott in ihnen sey, in ihnen die menschliche Natur angenommen habe, an die Stelle treten; die Sakramente, unter denen der Sohn Gottes verehrt worden, würden dann aufgehoben, die Religion werde von allen Ceremonieen, allem Positiven unabhängig gemacht werden. Die Mitglieder dieser Sekte seyen Diejenigen, in welchen die Incarnation des heiligen Geistes begonnen habe, die Vorläufer jener Periode des heiligen Geistes. — Es werden Mitgliedern dieser Sekte noch manche zu ihrer Denkweise wohl passende Behauptungen Schuld gegeben, Gott habe ebenso in einem Ovid wie in einem Augustin gesprochen [1]). Es gebe keinen andern Himmel und keine andere Hölle als in diesem Leben; Diejenigen, welche die wahre Erkenntniß hätten, bedürften keines Glaubens und keiner Hoffnung mehr, sie hätten die wahre Auferstehung, das wahre Paradies und den wahren Himmel erlangt [2]). Wer in der Todsünde sey, habe die Hölle

---

1) Caesar. Heisterbac. l. c. V., 22.

2) In dem Berichte bei Martene und Dürand: **Spiritus sanctus in iis incarnatus iis omnia revelabat, et haec revelatio nihil aliud erat quam mortuorum ressurectio. Inde semetipsos jam resuscitatos as-**

in sich, es sey aber nichts Andres, als wie wenn Einer einen faulen Zahn im Munde habe[1]). — Jene Leute bekämpften die Heiligenverehrung als Götzendienst, nannten die herrschende Kirche Babylon, den Papst den Antichrist. Manche sollen auch durch den pantheistischen Mysticismus, die Richtung einer einseitigen Innerlichkeit zu einem ethischen Adiaphorismus, der alle Ausschweifungen der Lust gut hieß, hingetrieben worden seyn. Der Satz, daß Alles nicht sowohl auf die äußerlichen Werke, als auf das Innerliche, die Liebe ankomme, darauf, daß man Gott in sich zu haben sich bewußt sey, soll von Manchen bis zu solchen Consequenzen auf die Spitze getrieben worden seyn. Ein Goldschmied, Wilhelm von Aria, trat als Prophet unter diesen Leuten auf, verkündigte Weissagungen über die Gerichte, welche die verderbte Kirche treffen sollten, über die Entwickelung der bevorstehenden neuen Zeit des heiligen Geistes. Im J. 1210 wurde diese Sekte entdeckt, mehrere Geistliche und Laien, welche nicht widerrufen wollten, starben auf dem Scheiterhaufen. Ein Priester, Bernard, ging in seinem pantheistischen Wahnsinne so weit, daß er erklärte: insofern er sey, könne man ihn nicht verbrennen, denn insofern sey er Gott selbst. Es war eine nachtheilige Folge solcher Erscheinungen, daß man alle freieren Regungen des religiösen Geistes unter den Laien desto argwöhnischer betrachtete; mit den Schriften des David von Dinanto wurden alle theologischen Schriften in französischer Sprache verbrannt und verboten.

Dieser pantheistische Monismus wurde nun von den ausgezeichnetsten scholastischen Theologen bekämpft. Albertus Magnus behauptete dagegen: Gott sey nicht das materielle und nicht das wesentliche, sondern das ursächliche Seyn alles Daseyns und zwar das ursächliche als die würkliche, formale und Endursache, das würksame, bildende Princip und das Ziel alles Daseyns, das Urbild, woher alles Daseyn abzuleiten, nach welchem Alles gebildet worden und welches darzustellen Alles bestimmt sey, wie doch das Urbild sein Daseyn für sich behalte, außerhalb der Dinge, welche nach demselben und dasselbe darzustellen gebildet worden[2]); — und ähnlich sagt Thomas von Aquino: Gott sey das esse omnium effective et exemplariter, nicht aber per essentiam.

---

serebant, fidem et spem ab eorum cordihus excludebant, se soli scientia mentientes subjacere, — womit auch der Bericht des Cäsarius übereinstimmt.

1) Der Bericht des Cäsarius von Heisterbach.

2) Sicut paradigma, a quo fiunt, et ad quod formantur, et ad quod finiuntur, cum tamen intrinsecum sit extra facta formata et finita existens et nihil sit de esse eorum.

Wie wir hier ein Beispiel davon gesehen haben, daß die fremdartigen Elemente des neoplatonischen Monismus, welche die spekulative Theologie dieser Jahrhunderte mit dem christlichen Glauben zu Einem Ganzen verschmelzen wollte, sich, einer solchen Verschmelzung widerstrebend, gegen diesen selbst auflehnten, so zeigt sich uns ein andres Beispiel in den Ideen der aristotelischen Philosophie, welche von dieser Theologie als absolute Vernunftwahrheiten, mit denen die Glaubenswahrheiten nicht in Streit seyn könnten, aufgenommen worden. Es trat eine dem arabischen Philosophen Averrhoes sich anschließende Auffassung der aristotelischen Lehre hervor, welche diesen zwischen der Philosophie und dem Glauben geschlossenen Bund zu zerstören drohte und, consequent durchgeführt, auch, wie die Lehre des Almarich von einem neoplatonischen Standpunkte aus, in eine pantheistische Denkweise übergehen mußte. Es wurde behauptet, die denkende Vernunft sey das Identische in allen Menschen, es sey nur Eine Intelligenz in Allen. Diejenigen, welche diese Lehre als die aristotelische und, was nach ihrer Meinung dasselbe war, als eine vom Standpunkte der bloßen Vernunfterkenntniß oder der Philosophie mit Nothwendigkeit sich ergebende vortrugen, wurden sich der dem christlichen Glauben und der Kirchenlehre widerstreitenden Consequenzen, welche aus einer solchen Behauptung flossen, wohl bewußt und stellten sich wenigstens, als wenn sie fern davon wären, in diese einzustimmen. Aber die bei dem anerkannten Gegensatze zwischen Vernunft und Glauben von ihnen ausgesprochene Unterwerfung unter die Autorität des Glaubens war von der Art, daß sie Verdacht gegen die Aufrichtigkeit ihres Bekenntnisses, oder wenigstens den Ernst und die Lebendigkeit ihres religiösen Interesses erwecken mußte. Wie, wenn Einer von diesem Standpunkte sagte: „Durch die Vernunft schließe ich mit Nothwendigkeit, daß der Geist nur Einer der Zahl nach ist, aber durch den Glauben behaupte ich vest das Gegentheil" [1]), wenn er sich über den mit jenem Satze unvereinbaren christlichen Standpunkt auf eine so matte und laue Weise aussprach: „die Lateiner nehmen nach ihren Principien dies nicht an, weil vielleicht ihr Gesetz damit in Widerspruch steht." Wobei Thomas von Aquino, der diese Worte anführt [2]), nicht ohne Grund Anstoß daran nahm, daß, wer ein Christ seyn wollte, so von dem Christenthume wie einem fremden Religionsgesetze reden, Glaubenslehren als posi-

1) Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.

2) In seinem Opusc. IX. de unitate intellectus contra Averroistas in dem Bd. XIX. der venetianischen Ausgabe.

tiones catholicorum bezeichnen konnte. Es erhellt, wie verderblich die Verbreitung einer solchen dem Standpunkte der christlichen Ueberzeugung widerstreitenden Lehre, wie verderblich dieser verdeckte Zwiespalt zwischen der subjektiven Ueberzeugung und der Kirchenlehre, diese ganz erheuchelte oder doch nicht durch das lebendige Gefühl einer inneren Nothwendigkeit herbeigeführte Huldigung vor dem Ansehn der Kirche werden konnte, da solche Lehren auch schon unter Laien Eingang fanden [1]). Diese Lehre nun zu bekämpfen, ließ sich Thomas von Aquino sehr angelegen seyn, nicht allein in seinen Untersuchungen über das Ganze der Glaubenslehre [2]), sondern er verfaßte auch eine besondere kleine Schrift dagegen. Er begnügte sich nicht damit, auf die dem christlichen Glauben widerstreitenden Consequenzen aus jener Behauptung sich zu berufen, daß dadurch die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit und von der gerechten Vergeltung aufgehoben werde, — sondern indem er gegen jenen vorgeblichen Gegensatz zwischen Glaubenswahrheit und philosophischer Wahrheit nachdrücklich sich erklärte [3]), suchte er auch zu beweisen, daß diese Lehre eine vernunftwidrige und keineswegs ächte aristotelische sey.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften erhielt durch diese Theologen manche Bereicherung. Einige neue Untersuchungen wurden durch Abälard hervorgerufen. Eine der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen war auch die, daß er die wesentliche Allgegenwart Gottes geläugnet habe. Der oben genannte Walter von Mauretanien meinte, eine solche Aeußerung aus seinem eigenen Munde vernommen zu haben [4]). Auch Hugo a Sancto Victore redet [5]) von solchen Sophisten, welche behaupteten, daß Gott nur vermöge seiner Macht, nicht aber vermöge seines Wesens all=

---

1) S. die schon oben angeführte Lebensbeschreibung des Thomas von Aquino, c. IV. Ein Ritter, der zur Buße über seine Laster aufgefordert wurde, gab zur Antwort: wenn Petrus selig geworden, werde er es auch gewiß, denn es sey ja in ihm und in dem Petrus nur Ein Geist.

2) S. in lib. II. Sentent. Dist. 17. Quaest. II. Artic. I.

3) Er sagt gegen jene Behauptung: Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt.

4) Seine an Abälard gerichteten Worte bei d'Achery Spicilegia T. III. f. 525: Praeterea notificate mihi, si adhuc creditis, quod Deus essentialiter non sit in mundo vel alibi. Quod, si bene memini, audivi vos fateri, quando novissime invicem contulimus de quibusdam sententiis. Aus welchen Worten selbst wohl erhellt, daß er Abälard leicht mißverstanden haben konnte.

5) In seiner Summa Tractat. I. c. IV.

gegenwärtig sey [1]), weil Gott sonst durch das Unreine in der Welt befleckt werden könnte. Darnach würde Abälard, wie späterhin die Socine, auf beschränkte Weise ein Seyn Gottes außerhalb der Welt, so daß dieses Außerhalb zu einem Räumlichen gemacht worden wäre, gesetzt, Gottes Wesen und seine Würkungen von einander getrennt und die Allgegenwart nur darauf, daß die Würksamkeit Gottes auf Alles in der Welt sich erstrecke, bezogen haben. Vergleichen wir aber Abälards eigene Erklärungen über diesen Gegenstand, so erhellt es, wie fern er von einer solchen Ansicht war. Was er sagt, ist dies, daß man sich Gott nicht auf räumliche Weise irgendwo gegenwärtig denken, sondern seine Allgegenwart als eine würksame verstehen müsse. Nur dies wollte er hervorheben, daß Gott allgegenwärtig sey in seiner Würksamkeit, ohne räumliche Gegenwart und räumliche Veränderung, ohne aus der Unwandelbarkeit seines zu Zeit und Raum sich immer auf gleiche Weise verhaltenden Wesens herauszutreten, daß der Raum für ihn keine Schranke sey, für ihn keine Realität habe [2]). Aber eben dies, was Abälard, gerade um räumliche Vorstellungen auszuschließen, von einer würksamen Allgegenwart Gottes sagte, gab Veranlassung zu dem Mißverständnisse, als ob er die wesentliche Allgegenwart Gottes geläugnet und diese nur auf sein von dem Wesen getrenntes Würken bezogen hätte. In seiner introductio in theologiam [3]) sagt er: „Wie überhaupt ein Geist nirgends räumlich gegenwärtig sey und sich nicht räumlich irdendwohin bewege, gelte dies desto mehr bei Gott, da er seinem Wesen nach überall gegenwärtig sey [4]). Darnach müsse man es verstehen, wenn in der heiligen Schrift von einem Kommen, Herabsteigen Gottes die Rede sey, daß dadurch keine räumliche Bewegung, sondern eine von dem in keinem Raume beschlossenen Handeln

---

1) Quidam calumniatores veritatis dicunt, Deum per potentiam et non per essentiam ubique esse.

2) In jenem apologetischen Dialoge, von dessen Verhältnisse zu Abälard's Autorschaft wir oben gesprochen haben und in dem wir auf jeden Fall die richtige Entwickelung seiner Lehren finden, wird gesagt: Ipse, qui sic nunc quoque sine positione locali sicut ante tempora consistens, non tam in loco esse ducendus est, qui nullatenus localis est, quam in se cuncta concludere loca. Qui enim ante omnia sine loco exstitit, nec s i b i i p s i u s modum (keine Schranke für ihn selbst), sed n o b i s l o c a fabricavit. Per potentiam suam tam intra omnia quam extra (wodurch eben bezeichnet werden soll, daß diese Kategorie des Räumlichen, i n n e n oder a u ß e n, auf Gottes Wesen und Handeln nicht angewandt werden kann). L. c. p. 95 seqq.

3) Lib. III. p. 1126.

4) Ubique per substantiam, ubique essentialiter, semper substantiae praesentia in omnibus est locis.

Gottes ausgehende neue Würkung bezeichnet werde[1]), so, wenn gesagt werde, daß er zu Diesem oder Jenem komme oder von ihm weiche, beziehe sich dies nur auf die Mittheilung oder Entziehung seiner Gaben"[2]). Auf diese Weise verwahrt er sich auch gegen den Mißverstand der so sinnlich aufgefaßten Menschwerdung Gottes. „Wenn von einem Kommen Gottes zur Jungfrau die Rede sey, sey dies von einer besonderen Beziehung der auf Alles sich verbreitenden Würksamkeit Gottes zu verstehen[3]). Durch sein Herabsteigen zur Jungfrau werde hier nichts Andres als seine Herablassung, vermöge welcher er sich mit der menschlichen Natur verband, bezeichnet[4]). Daß Gott seinem Wesen nach überall sey, dies beziehe sich auf seine Macht oder Würksamkeit, die, nirgends müßig, in allen Räumen sich thätig erweise[5]). Wie ohne die erhaltende Thätigkeit Gottes nichts auch nur einen Augenblick im Daseyn bestehen würde, so sey eben damit gesetzt, daß durch die Kraft seines Wesens Gott überall sey und würke"[6]). Aus dem Gesagten erhellt schon, daß Abälard durch das, was er von der göttlichen Allgegenwart als einer würksamen sagt, die wesentliche Allgegenwart keineswegs ausschließt, und er selbst verwahrt sich gegen eine solche Deutung, indem er hinzusetzt: „Von einem Könige sage man zwar auch, daß er eine lange Hand habe, weil er auch an fernen Orten seine Macht ausübe; aber er thue dies nicht durch sein Wesen, sondern handle durch seine Stellvertreter"[7]). Er glaubt in der Art, wie die Seele

---

1) Non aliquis ejus localis accessus, sed aliquis novae operationis effectus ostenditur.

2) Cum in quosdam venire vel a quibusdam recedere dicitur, juxta donorum suorum collationem vel subtractionem intelligitur id, non secundum localem ejus adventum vel recessum, qui ubique per praesentiam suae substantiae semper existens, non habet, quo moveri localiter possit.

3) Cum itaque Deus in virginem venire dicitur, secundum aequam [vielleicht aliquam] efficaciam, non secundum localem accessionem intelligi debet.

4) Quid est enim aliud, eum in virginem descendisse, ut incarnaretur, nisi ut nostram assumeret infirmitatem, se humiliasse, ut haec quidem humiliatio ejus videlicet intelligatur descensus?

5) Quod tamen ubique esse per substantiam dicitur, juxta ejus potentiam vel operationem dici arbitror, ac si videlicet diceretur, ita ei cuncta loca esse praesentia, ut in eis aliquid operari nunquam cesset, nec ejus potentia sit alicubi otiosa.

6) Nam et ipsa loca et quicquid est in eis, nisi per ipsum conserventur, manere non possunt, et per substantiam in eis esse dicitur, ubi per propriae virtutem subtantiae aliquid nunquam operari cesset vel ea ipsa servando vel aliquid in iis per seipsum ministrando.

7) Non tamen hoc per substantiam facere sufficiunt, quod per Vicarios agunt.

in allen Theilen des Leibes gegenwärtig sey, eine Analogie dafür, wie man sich die göttliche Allgegenwart denken müsse, zu finden [1]). So sprach er sich auch in seinen Vorlesungen darüber aus, wie wir aus seinen sogenannten Sentenzen sehen [2]). „Gott sey überall durch sein Wesen, weil er durch sich selbst überall würke, ohne einer Vermittelung durch Andere zu bedürfen; denn wenngleich ein König durch seine Macht in seinem ganzen Reiche würksam sey, so sey er doch nicht überall durch sein Wesen, da er nicht in seinem ganzen Reiche zugleich würken könne, ohne Diener zu gebrauchen." Merkwürdig ist es auch, daß Abälard den Begriff der Allgegenwart auf die Zeit wie den Raum anwandte [3]). Hugo a Sankto Victore vertheidigt die Lehre von einer wesentlichen Allgegenwart Gottes [4]), vielleicht gegen Abälards mißverstandene Auseinandersetzung [5]). Er macht das Trilemma: entweder ist Gott nirgends seinem Wesen nach, oder an einem Orte, ohne überall zu seyn, oder überall. Das Erste und Zweite kann nicht stattfinden, also bleibt nur das Dritte übrig. „Obgleich wir es nicht vollkommen zu begreifen vermögen, — sagt er — müssen wir es doch ohne zu zweifeln glauben, daß Gott seinem Wesen nach überall ist." Auch nach Hugos Auffassung fällt der Begriff der göttlichen Allgegenwart damit zusammen, daß Alles in der Abhängigkeit von Gottes erhaltender Thätigkeit bestehe [6]). Derselbe Begriffszusammenhang wurde von den scholastischen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts aufgenommen. „Gott ist allgegenwärtig im Raume — sagt Thomas von Aquino [7]) — insofern er Allem, was im Raume ist, Seyn, Kraft und Thätigkeit mittheilt" [8]).

Den Scholastikern des zwölften Jahrhunderts fielen in der Behandlung der Lehre von der göttlichen Allmacht die Schwierig-

---

1) Anima per operationem vegetandi ac sentiendi singulis membris tota insit, ut singula vegetet et in singulis sentiat.

2) Cap. XIX. p. 50.

3) Omnis locus ei praesens, sic et omne tempus, an der eben angeführten Stelle.

4) L. c. Summa Tract. I. c. IV.

5) Da in Abälard's Sentenzen eine Stelle Augustin's angeführt wird und auch Hugo gegen Solche redet, welche auf Worte Augustin's sich beriefen, könnte dies dafür sprechen, daß er würklich gegen Abälard, vielleicht die Art, wie er sich in seinen Vorlesungen nach einem der herumgetragenen Hefte ausgedrückt hatte, seine Polemik richtete.

6) Nec sine eo potest aliquid subsistere etiam per momentum ex omnibus, quae fecit, quia omnia continet et penetrat et nullo continetur.

7) Summa P. I. Qu. VIII. Art. I. et II.

8) Ut dans eis esse et virtutem et operationem, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

keiten auf, mit deren Lösung schon Origenes sich beschäftigt hatte. Zwei Klippen hatten sie zu meiden, daß sie nicht unter dem Namen der Allmacht eine unendliche Willkühr auf Gott übertrügen, oder, daß sie nicht, indem sie dieser Gefahr ausweichen wollten, von einer Naturnothwendigkeit Gott abhangen ließen, daß sie nicht die absolute Freiheit Gottes beeinträchtigten. Durch die Vorsicht und fromme Keuschheit seiner Spekulation, mit der er gegen beide Irrthümer sich zu verwahren sucht, zeichnet Anselm sich aus. Er sagt: „Die Freiheit und den Willen Gottes müssen wir vernünftigerweise so verstehen, daß wir nichts seiner Würde Widerstreitendes in ihm setzen. Der wahre Begriff der Freiheit bezieht sich nur auf das Gottes Würdige [1]). Wenn man sagt: was Gott will, ist gut und was er nicht will, ist nicht gut, so ist dies nicht so zu verstehen, daß, wenn Gott irgend etwas Schlechtes wollte, es gut wäre, weil er es wollte; denn es folgt nicht, daß, wenn Gott lügen wollte, es recht wäre zu lügen, sondern vielmehr, daß ein Wesen, welches lügen wollte, nicht Gott wäre. So wahr Gott Gott ist, können wir uns nicht denken, daß er das Schlechte wolle [2]). Es ist mit einem solchen hypothetischen Satze, wie wenn wir zwei unmögliche Dinge setzen: wenn das Wasser trocken, das Feuer Wasser ist. Reden wir von einer Nothwendigkeit, das Gute zu wollen, bei Gott, so ist dies ein uneigentlicher Ausdruck. Was wir Nothwendigkeit nennen, ist nichts Andres, als die Unwandelbarkeit seiner Güte, welche er von sich selbst hat, welche nicht etwas anderswoher Abgeleitetes bei ihm ist" [3]). So weiset er die Einwendung zurück, daß Gott, wenn er nicht anders könne, als das Gute wollen, keinen Dank verdiene: es sey keine Naturnothwendigkeit, sondern die Unwandelbarkeit seines ewigen heiligen Willens, und desto mehr sey er zu preisen in allem Guten [4]).

---

1) In seinem Dialoge cur Deus homo lib. I. c. XII.: Libertatem et voluntatem Dei sic debemus rationabiliter intelligere, ut dignitati illius non videamur repugnare. Libertas enim non est nisi ad hoc, quod expedit aut quod decet.

2) Non sequitur: si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius Deum illum non esse.

3) Quae necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas.

4) Lib. II. c. X.: Recte asseritur ipse sibi dedisse justitiam et seipsum justum fecisse. Idcirco laudandus est de sua justitia, nec necessitate, sed libertate justus est, quia improprie dicitur necessitas, ubi nec coactio ulla est nec prohibitio. Quapropter quoniam Deus perfecte habet a se quicquid habet, ille maxime laudandus est de bonis, quae habet et servat, non ulla necessitate, sed propria et aeterna immutabilitate.

Abälards Spekulation aber konnte in den Grenzen, welche Anselms fromme Scheu sich setzte, nicht stehen bleiben. Er sagt zuerst[1]), daß man sich hüten müsse, in den Begriff der Allmacht das, was in den Mängeln und Schranken des kreatürlichen Daseyns gegründet sey, mit aufzunehmen[2]), und von dieser Seite trifft er mit Anselm zusammen. „Doch — setzt er hinzu — könne man auf gewisse Weise Alles, was Menschen zu würken vermögen, auf die göttliche Allmacht zurückführen, insofern wir in ihm leben, weben und sind und er Alles in Allen würkt[3]); denn er gebraucht uns als Werkzeuge, zu vollbringen, was Er will, und man kann auf gewisse Weise sagen, daß er vollbringt, was er uns vollbringen läßt." Er geht aber weiter und wirft die Frage auf, ob Gott Mehreres, Anderes, Besseres thun könne, als er würklich thut, und er verneint diese Frage, obgleich wohl erkennend, wie anstößig dies Vielen erscheinen müsse[4]). Zwingend schien ihm der Grund, daß Gott, der die höchste Vernunft sey, nichts als das Vernunftgemäße thun könne, was er thue, immer das Beste sey und er vermöge seiner Güte nichts Andres als dies thun könne[5]). Er macht sich selbst Einwendungen gegen diese Behauptung und sucht sie zu widerlegen. So würde Gottes Allmacht engere Grenzen haben, als das Vermögen des Menschen; denn der Mensch kann ja Vieles anders thun, als er es thut. Und er hält sich die Worte Christi entgegen, wenn er seinen Vater bitten würde, würde er ihm Legionen Engel senden. Was das Erste betrifft, so antwortet er: „Das wir Manches thun können, was wir nicht thun sollten, ist vielmehr unsrer Schwäche als unsrer Würde zuzuschreiben. Wir würden besser seyn, wenn wir nichts Böses thun könnten." Was das Zweite betrifft, so sagt er: „Wohl würde dies Gott thun, wenn Christus bitten würde, aber daß Christus um dies bitten sollte, ist eben auch etwas Unmögliches, wie seiner Gesinnung Widersprechendes."

---

1) Introductio lib. III. p. 1109.

2) Alioquin e converso impotentiam diceremus potentiam et potentiam impotentiam.

3) Non absurde tamen et de his omnibus, quae efficere possumus, Deum potentem praedicabimus et omnia, quae agimus, ejus potentiae tribuimus, in quo vivimus, movemur et sumus, et „qui omnia operatur in omnibus."

4) Licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores et plurimum a dictis sanctorum et aliquantulum a ratione dissentire videatur.

5) Cum videlicet in singulis faciendis vel dimittendis rationabilem habeat causam, cur ab ipso fiant vel dimittantur nec ipse quicquam, quia summa ratio est, contra id quod rationi congruit, aut velle aut agere queat,

Und so hält er überhaupt diesen und ähnlichen Einwendungen die Unterscheidung einer hypothetischen und absoluten Möglichkeit und Nothwendigkeit entgegen. Denen, welche sagten: wenn Gott nicht anders handeln konnte, würden wir ihm keinen Dank schuldig seyn, antwortet er: „Es sey ja nichts Andres als eine gewisse Nothwendigkeit seines Wesens oder seiner Güte, eins mit seinem Willen, kein Zwang zu nennen"[1]). „Da seine Güte so groß ist, daß sie ihn von selbst zu allem Guten bewegt, so muß er desto mehr vermöge seines eigenen Wesens geliebt und verherrlicht werden, weil diese Güte nicht auf eine zufällige, sondern eine wesentliche und unmittelbare Weise ihm einwohnt[2]). Würden wir denn Einem, der in der Noth uns Hülfe leistete, weniger dankbar seyn, wenn seine Liebe so groß wäre, daß er nicht umhin könnte, durch seine Liebe sich gedrungen fühlte, uns zu helfen?" Diese Entwickelung wiederholte er in seiner theologia christiana[3]). „Gott sey durch seine unaussprechliche Güte immer so sehr entzündet, um menschlich zu reden, daß er, was er wolle, nothwendig wolle und was er thue, nothwendig thue, sowie alles in dem Wesen Gottes Gegründete auf ewige und nothwendige Weise demselben einwohne"[4]). Welche Scheu den Abälard erfüllte, von keiner Seite das religiöse Interesse zu beeinträchtigen, spricht sich darin aus, wie er im Gefühl der auf ihn eindringenden Schwierigkeiten sagt: „Aber weil wir darnach trachten, die Ehre Gottes in allen Dingen rein zu erhalten und soviel wir vermögen, zu verherrlichen, so mögen wir darüber vertrauensvoll Gottes Hülfe anrufen, daß Der, welcher die Seinigen von Sünden frei macht, mich aus dem Gewirre der Worte frei mache und daß Er durch seine Gnade die Schlingen dieser wie jener zum Ruhme seines Namens lösen möge, damit wir nicht vor ihm der Lüge oder der Anmaßung gegen ihn schuldig befunden würden. Er, der Prüfer

---

1) Hic enim quaedam naturae vel bonitatis ejus necessitas ab ejus voluntate non est separata nec coactio dicenda est, qua etiam nolens id facere cogatur.

2) Cum ejus tanta sit bonitas atque optima voluntas, ut ad faciendum non invitum eum, sed spontaneum inclinet, tanto amplius ex propria natura diligendus est atque hinc glorificandus, quanto haec bonitas ejus non ei per accidens, sed substantialiter atque incommutabiliter inest.

3) L. c. Martene et Durand thesaur. anecdotor. T. V. f. 1357.

4) Ex ipsa sua et ineffabili bonitate adeo semper, ut humano more loquar, accensus, ut quae vult necessario velit et quae facit, necessario faciat. Non enim carere sua potest bona voluntate, quam habet, cum sit ei naturalis et coaeterna, non adventitia, sicut nostra est nobis, et omne, quod in natura est divinitatis, necessario ei atque omnibus modis inevitabiliter inest, utpote justitia, pietas, misericordia et quaecunque erga creaturas bona voluntas.

der Herzen und Nieren, der bei Allen mehr auf die Gesinnung als die Handlung sieht, nicht auf das, was, sondern mit welcher Gesinnung es geschieht"[1]). Auf dieselbe Weise entwickelt er diesen Gegenstand in dem herausgegebenen Hefte seiner Vorlesungen[2]). Er sagt von Denen, welche ähnliche Gründe, wie die schon angeführten, gegen diese Annahme geltend machten: sie schienen ihm weder die Weisheit Gottes, noch die Aussprüche der Schrift und der Kirchenlehrer recht verstanden zu haben. Dann[3]) erwähnt er die Meinung Derer, welche die Schwierigkeit in der Lehre von der Allmacht so zu lösen suchten, daß sie sagten: Gott könnte Dies oder Jenes, wenn er es wollte. Er giebt ihnen Schuld, daß sie anthropopathisch Gott, wie nach vorhergegangener Ueberlegung sich entschließend, sich vorstellten. Da nun auch diese Lehre Abälards von seinen Gegnern hart angefochten wurde, so mußte er sich in seiner Apologie darüber aussprechen und er erklärte sich hier so, daß er das ihm Wesentliche vesthielt und das, was Vielen anstößig war, vermied: „Ich glaube, daß Gott nur das thun kann, was Seiner zu thun würdig ist (was von einem Anselm selbst anerkannt worden), und daß er Vieles thun kann, was er nie thun wird." Dies konnte er ja auch von seinem früheren Standpunkte aus sagen, wenn man das Können nur auf abstrakte Weise verstand, worüber er sich hier nicht weiter erklärte[4]).

Hugo a S. Victore bestritt in seinen beiden Werken Abälards Lehre, ohne ihn zu nennen. Er spricht gegen Solche, welche behaupteten, Gott sey durch das Maaß und Gesetz seiner Werke so gebunden, daß er nichts Andres und nicht Besseres, als was er gethan, thun könne, Diejenigen, welche der unendlichen Macht Gottes ein Maaß setzten; er bezeichnet sie als Solche, welche in ihren fürwitzigen Grübeleien sich verlören[5]), als von Wissenschaft Aufgeblähete[6]), — und doch würde Abälard wohl Alles, was Hugo gegen diese Lehre sagt, in dieselbe habe aufnehmen und als eine Bestimmung derselben sich aneignen können. — Er wendet hier in dem Begriffe vom göttlichen Willen eine

---

1) Ne nos mendacii vel praesumtionis in eum ab ipso arguamur, qui probator cordis et renum magis in omnibus in intentionem attendit, quam actionem, nec quae fiant, sed quo animo fiant. T. V. f. 1358.

2) Sententiae ed. Rheinwald, c. XX.

3) Pag. 55.

4) Ea solummodo Deum posse facere credo, quae ipsum facere convenit, et multa facere potest, quae nunquam faciet.

5) De sacrament. lib. I. c. XXII.: Illi nostri scrutatores, qui defecerunt scrutantes scrutationes.

6) Summa Tract. I. c. XXIV.: Quosdam scientia inflatos.

Unterscheidung an, welche nachher unter den dogmatischen Streitigkeiten große Bedeutung erhielt: der Wille an sich als das innere Handeln Gottes, voluntas als beneplacitum Dei und was sich in der Erscheinung als Gegenstand des göttlichen Wollens darstellt, signum beneplaciti [1]). „Verstehen wir nun den göttlichen Willen in dem ersten Sinne, so kann Gott nichts thun und nichts wollen, als was er will; denn sein Wollen ist gleich mit seinem Seyn und Können [2]). Etwas Andres aber ergiebt sich, wenn man von dem Willen im zweiten Sinne redet. Alles, was Gott geschaffen, kann etwas Besseres seyn, als es ist, wenn es Gott so will. Er kann das, was er geschaffen, zu etwas Besserem machen, wodurch nicht vorausgesetzt wird, daß es früher schlecht gewesen, sondern so, daß er das gut Geschaffene zu einem höheren Grade der Vollkommenheit fördert, nicht, daß er an und für sich selbst etwas Besseres machen sollte, sondern, daß es durch seine Würksamkeit, indem er selbst unwandelbar derselbe bleibt, besser werde" [3]). Er kommt mit Abälard und Anselm überein, indem er den Begriff von der göttlichen Allmacht auf Alles bezieht, was ein positives Vermögen ist, also nur Alles ausschließt, was vielmehr in einem Mangel oder einer Beschränktheit der Geschöpfe gegründet ist [4]). Wichtig aber für den theistischen Standpunkt ist die Bemerkung Hugo's, daß, wie der Ewigkeit Gottes die Zeit, der Unermeßlichkeit Gottes der Raum nicht gleichkomme, so die Werke Gottes seiner Allmacht nicht adäquat seyen [5]).

Gegen Abälards Lehre erklärten sich auch die Dogmatiker des dreizehnten Jahrhunderts, wenngleich sein Name dabei nicht erwähnt wurde. Thomas von Aquino sagt: „Da die Macht Gottes wie mit seinem Wesen so auch mit seiner Weisheit eins ist, so kann man mit Recht sagen, daß in Gottes Macht nichts ist, was nicht in der Ordnung der göttlichen Weisheit gegründet wäre; denn die göttliche Weisheit umfaßt das ganze Können der

---

1) Sicut praeceptio et prohibitio signa sunt voluntatis divinae, ita et operatio et permissio. Summa Tract. I. c. XIII. Diese Unterscheidung gebraucht schon Abälard, ohne sie in dieser Form zu bezeichnen, introduct. in theol. opp. pag. 1111: Velle Deus duobus modis dicitur aut secundum providentiae suae ordinationem aut secundum consilii adhortationem.

2) Si de ipsa Dei voluntate loquimur, quae est hoc quod ipse, nihil potest facere, nisi quod vult et nihil potest velle, nisi quod vult, idem est enim velle quod esse, et idem etiam velle quod posse.

3) Non ut ipse quantum ad se melius faciat, sed ut, quod fecit, ipso identidem operante et in eodem perseverante melius fiat.

4) Omnia potest Deus, quae posse potentia est.

5) Sicut aeternitatem non aequat tempus, nec immensitatem locus, sic nec potentiam opus.

göttlichen Macht. Aber doch ist die von der göttlichen Weisheit den Dingen eingepflanzte Ordnung jener selbst nicht adäquat, so daß sie an diese Ordnung gebunden wäre. Wenn der Zweck, zu dem die Dinge gebildet worden, in einem adäquaten Verhältnisse zu denselben steht, so kann man sagen, daß die Weisheit an eine bestimmte Ordnung gebunden ist, daß dies Bestimmte nothwendig geschehen mußte, damit dieser bestimmte Zweck der Weisheit erreicht würde. Aber die göttliche Güte ist ein in keinem Verhältnisse zu den geschaffenen Dingen stehender Zweck [1]). Daraus folgt, daß die göttliche Güte auf mannichfaltige Weise, andere Weise als geschieht, sich offenbaren kann, daß sie nicht an diese bestimmte Ordnung der Dinge gebunden ist, daher man schlechthin sagen muß, daß Gott Andres thun kann, als er thut." So ergiebt sich ihm die Unterscheidung zwischen der göttlichen Macht wie sie sich offenbart in der von der göttlichen Weisheit gesetzten Weltordnung und der göttlichen Macht schlechthin, welche sich auf alles keinen Widerspruch in sich Schließende bezieht, potentia Dei ordinaria et absoluta. Freilich hat er die von Abälard aufgeworfenen Schwierigkeiten keineswegs gelöst und die von ihm gemachte Unterscheidung konnte auch Abälard auf seine Weise sich aneignen.

In den Versuchen einer rationalen Auffassung der Dreieinigkeitslehre verfolgten die Scholastiker dieser Periode dieselbe Methode wie Augustinus, indem sie von der Analogie zwischen dem kreatürlichen und dem höchsten Geiste ausgingen. Auf eine tiefsinnige Weise wurde dies zuerst durch Anselm entwickelt. „Wir können — sagt er — Gott nicht aus sich selbst, sondern nur nach der Analogie mit der Schöpfung erkennen; am meisten wird also dazu dienen, was die Aehnlichkeit mit Gott am meisten darstellt. Wenn Alles, insofern es ein Seyn hat, ein Bild des höchsten Seyns ist, so muß dies am meisten von demjenigen gelten, was in der ganzen Schöpfung das Höchste ist, dies ist der vernünftige Geist. Je mehr derselbe also es sich angelegen seyn läßt, in sich selbst einzugehen, um sein eigenes Wesen zu erkennen, desto mehr wird es ihm gelingen, zur Gotteserkenntniß sich zu erheben [2]). Daher kann mit Recht dieser Geist ein Spiegel für sich selbst genannt werden, das Bild Dessen, den er von Angesicht zu Angesicht zu schauen noch nicht vermag, in demselben zu betrachten."

---

1) Sed divina bonitas est finis, improportionabiliter excedens res creatas.

2) Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit? Monolog. c. LXVI.

So geht Anselm von der Analogie des menschlichen Bewußtseyns aus, um zur Idee der Dreieinigkeit sich zu erheben. „Wie es zum Wesen des kreatürlichen Geistes gehört, sich selbst zu erkennen und so in sich selbst ein Bild von sich selbst zu erzeugen, müssen wir dies auf die höchste Weise bei Gott denken. Die höchste Weisheit erkennt sich selbst auf ewige Weise, was nichts Andres ist als das ewige Wort, ihr vollkommenstes Bild, von gleichem Wesen mit ihr selbst [1]). Wie ferner Alles, was durch menschliche Kunst hervorgebracht wird, vorher in der Idee des bildenden Geistes vorhanden war, wie diese Idee bleibt, auch wenn das Werk zu Grunde geht, und es in dieser Hinsicht mit der Kunst des bildenden Geistes selbst eins ist, so ist es nicht ein andres, sondern dasselbe Wort, mit welchem Gott sich selbst und alle Geschöpfe erkennt. Diese göttliche Idee ist der Grund des Daseyns der Geschöpfe in der Erscheinung und geht derselben voran, sie ist unwandelbar und bleibt, auch wenn das wandelbare Geschöpf zu Grunde geht. Die Geschöpfe haben in diesem göttlichen Worte ein höheres Seyn, als in ihnen selbst, in der Erscheinung, sie sind insofern eins mit dem göttlichen Worte selbst [2]). Wenn nun unser Erkennen von den Dingen nur ein Bild derselben in sich aufnimmt, welches den Dingen, wie sie ihrem Wesen nach in sich selbst sind, nicht adäquat ist, so erhellt daraus, daß wir um so weniger das höhere Seyn der Dinge in dem göttlichen Worte, welches sich in dem geschaffenen Seyn selbst nur wie in einem Bilde darstellt, und jenes Wort selbst zu begreifen fähig sind [3]). Es ist ein Verhältniß, mit welchem sich nichts Andres vergleichen läßt, daß, was der höchste Geist und sein ewiges Wort ihrem Wesen nach und nach ihrem Verhältnisse zur Schöpfung sind, in jedem für sich etwas Vollkommenes ist und in beiden zugleich, und doch keine Mehrheit in beiden daraus hervorgeht. Dies Gemeinsame läßt sich nicht durch Worte ausdrücken [4]). Um nun

1) Hoc itaque modo quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est verbum suum?

2) In seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata, in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas.

3) Cum constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in verbo, id est intelligentia creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essentia, quomodo comprehendat humana mens, cujusmodi sit illud dicere et illa scientia, quae sic longe superior et verior est creatis substantiis, si nostra scientia tam longe superatur ab illis, quantum earum similitudo distat ab earum essentia?

4) Constat igitur, quia exprimi non potest, quid duo sint, sum-

dieses Verhältniß, daß Eines aus dem Andern ist, demselben vollkommen gleich, zu bezeichnen, dazu ist der Name einer Geburt, eines Sohnes am meisten geeignet. Hier allein findet sich dieses auf die vollkommenste Weise, daß die Erzeugung keiner andern Mitwürkung bedarf und daß das Erzeugte das Bild des Erzeugers ohne irgend eine Unähnlichkeit darstellt [1]). Wie das Erkennen seiner selbst das Gedächtniß seiner selbst (den Gedanken von sich selbst) voraussetzt, also entspricht dem Vater die memoria, aus der das Wort erzeugt wird. Wie Gott sich selbst erkennt, liebt er sich selbst, und wie diese Liebe Gottes zu sich selbst das Gedächtniß seiner selbst und das Erkennen seiner selbst in ihm voraussetzt, so wird dies dadurch bezeichnet, daß der heilige Geist von beiden ausgehe. Alles drei geht ganz in einander auf, das Eine höchste Wesen." Vermöge dieses Ideenzusammenhanges vertheidigte Anselm die Lehre der abendländischen Kirche vom Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohn. Da er während seiner Verbannung aus England im J. 1098 dem Concil zu Bari in Apulien, auf welchem von den Streitigkeiten zwischen beiden Kirchen gehandelt wurde, beiwohnte, wurde er aufgefordert, die abendländische Lehre vom heiligen Geiste gegen die Griechen zu vertheidigen, und da sein Vortrag allgemeinen Beifall fand, wurde ihm vom Papste, denselben schriftlich zu verzeichnen, aufgetragen.

In seiner Dreieinigkeitslehre, welche ihm so viele Angriffe zuzog, folgte Abälard einer ähnlichen Methode, nur mit der in seiner verschiedenen Auffassung des Verhältnisses vom Glauben zum vernünftigen Erkennen begründeten Differenz, daß er als eigentlichen Beweis für eine in dem Wesen der Vernunft gegründete, wenngleich erst durch die übernatürliche Offenbarung zum klaren Bewußtseyn gebrachte Wahrheit betrachtete, was von Andern nur als Analogie für die durch übernatürliche Offenbarung mitgetheilte Wahrheit bezeichnet wurde. Er wollte beweisen, daß die Dreieinigkeitslehre eine nothwendige Vernunftidee sey, ohne welche Gott nicht als das höchste Gut recht erkannt werden könne, daher auch schon die besseren unter den heidnischen Philosophen zu dieser Erkenntniß gelangt wären. Er wollte darthun, daß diese Lehre nur dazu diene, die Idee von Gott, als dem höchsten

---

mus spiritus et verbum ejus, quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo.

1) Nam in rebus aliis, quas parentis prolisque certum est habitudinem habere, nulla sic gignitur, ut nulla admixta dissimilitudine omnimodam similitudinem parentis exhibeat, ut omnino nullius indigens sola per se ad gignendam prolem sufficiat.

Gute, erschöpfend zu bezeichnen: Gott als die Allmacht der Vater, als die Weisheit der Sohn, als die Liebe oder Güte der heilige Geist, und was von dem Verhältnisse der drei Personen zu einander gesagt werde, entspreche dem Verhältnisse dieser Begriffe zu einander. „Durch den Namen des Vaters wird die Macht der göttlichen Majestät bezeichnet, vermöge welcher Gott Alles, was er will, zu vollbringen vermag, das Wort oder der Sohn die Weisheit, vermöge welcher er Alles erkennt und nichts ihm verborgen bleibt, der heilige Geist die Güte oder die Liebe, vermöge welcher er Alles zu den besten Zwecken ordnet und leitet [1]). Weil diese drei Begriffe Alles enthalten, sagen wir auch, wenn wir die göttliche Gnade, etwas durch uns zu vollbringen, anrufen, im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, um durch Erwähnung der göttlichen Macht, Weisheit und Güte zu bezeugen, daß Alles, was Gott thut, auf herrliche Weise geschehe. Wie die Weisheit die Allmacht voraussetzt, selbst ein gewisses Vermögen ist, so wird dies Verhältniß des Abgeleiteten zum Ursprünglichen durch den Begriff der ewigen Zeugung bezeichnet. Die Liebe kann aber nur zwischen Zweien stattfinden und das Bild vom Ausgehen ist dazu geeignet, das Wesen und Handeln der Liebe, welches ein zu einem Andern sich Ausbreiten ist, zu bezeichnen; die Liebe ein von sich selbst Ausgehen, einem Andern sich Mittheilen, mit einander sich verbinden Wollen, das Gemeinschaft Stiftende" [2]). An mehreren Stellen sagt er: „durch den heiligen Geist werde die Güte Gottes bezeichnet, durch welche er Leben und Wohlseyn aus sich verbreite, in den Geschöpfen würksam sey" [3]). Doch an einer späteren Stelle, in der neuen Bearbeitung jenes Werkes [4]),

1) Sicut Dei patris vocabulo divinae majestas potentiae exprimitur specialiter, ita filii seu verbi appellatione sapientia Dei significatur, qua cuncta discernere valet, ut in nulla penitus decipi queat. At vero Spiritus sancti vocabulo ipsa ejus caritas, seu benignitas exprimitur, qua videlicet optime cuncta vult fieri seu disponi et eo modo singula provenire, quo melius possunt, aliis quoque bene utens et optime singula disponens et ad optimum finem quoque perducens. Introduct. lib. I. p. 985.

2) Nemo ad semetipsum caritatem dicitur habere, sed dilectionem in alterum extendit, ut esse caritas possit. Procedere itaque Dei est sese ad aliquam rem per affectum caritatis quodammodo extendere, ut eam videlicet diligat ac ei per amorem se conjungat. Introduct. lib. II. p. 1085.

3) Maxime Deus, cum nullius indiget, erga ipsum benignitatis affectu commoveri non potest, ut sibi aliud ex benignitate impendat, sed erga creaturas tantum, quae divinae gratiae beneficiis indigent, non solum ut sint, sed ut bene sint. Quo itaque modos Deus a se ipso ad creaturas exire dicitur, per benignitatis affectum vel effectum, quem in creaturis habeat, dicatur. L. c. p. 1086.

4) Theologia christiana lib. IV. f. 1340.

sagt er, „daß auch die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes zu einander der heilige Geist genannt werde, nicht bloß seine Liebe zu den Geschöpfen, weil sonst das nothwendige Daseyn des heiligen Geistes und der Dreieinigkeit nicht zu erhellen scheinen könnte; denn da die Geschöpfe kein nothwendiges Daseyn haben, wäre auch die Liebe Gottes zu ihnen nichts Nothwendiges und hätte also dann auch der heilige Geist keine nothwendige Existenz [1]). Gott aber ist selbstgenugsam, unwandelbar in allem Guten, das zu seinem Wesen gehört."

Um das Verhältniß der drei Personen zu einander anschaulich zu machen, bedient er sich der Vergleichung mit einem aus Erz gebildeten Petschaft: „Hier das Erz der zum Grunde liegende Stoff, das Bild des Königs, welches in dem Erz ausgeprägt worden, die Form, das aus beidem Zusammengesetzte das Siegel" [2]), — oder das Bild in Wachs, wo ebenso der Stoff, die Form und das daraus Zusammengesetzte unterschieden werden müssen" [3]). Wie schon Frühere [4]) meint er, man könne die Ausgleichung des Streites mit den Griechen so vermitteln, daß man sage, der heilige Geist gehe in dem ursprünglichsten Sinne vom Vater, als dem Ungezeugten, aus [5]), er gehe aber auch vom Sohne oder durch den Sohn aus, wenn er die von der Weisheit empfangenen göttlichen Ideen zur Verwürklichung bringe. — Nach Richard a S. Victore gebrauchte eine solche Vergleichung wie Abälard, wenngleich er dieselbe nicht als Beweis für die Nothwendigkeit der Dreieinigkeitslehre so scharf betonte. Auch er sagt, daß, obgleich die Macht, Weisheit und Gütte des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes dieselbe sey, doch in manchen Stellen der heiligen Schrift die Macht dem Vater, die Weisheit dem Sohne und die Güte dem heiligen Geiste besonders zugeeignet zu werden scheine [6]).

---

1) Posset quippe esse, ut nulla creatura unquam esset, cum nulla ex necessitate sit, ac per hoc consequens videtur, ut jam nec affectus ipsius, quem videlicet erga creaturas habet, ex necessitate sit ac per hoc Spiritus ipse ex necessitate non sit, quem dicimus ipsum affectum Dei esse sive amorem.

2) Ipsum aes materia, ex qua factum est, figura ipsa imaginis regiae forma ejus, ipsum sigillum, ex his duobus materiatum atque formatum, quibus videlicet convenientibus ipsum est compositum atque perfectum. Introduct. lib. II. p. 1081.

3) Theol. christ. lib. IV. f. 1317. L. c.

4) S. Bd. VI. S. 372.

5) Hoc fortasse modo si a solo patre procedere spiritum Graeci intelligant, eo scilicet quod ab ipso sit quasi a summo et non existente ab alio, nulla est sententiae controversia, sed verborum diversitas. Introduct. lib. II. p. 1095.

6) Quamvis una eademque sit potentia et bonitas patris et filii et spiritus sancti, secundum quendam tamen modum loquendi in

Und er antwortete dem Abte Bernhard, der in solchen Aeußerungen etwas dem Aehnliches, was ihm bei Abälard anstößig gewesen war, erblickte, auf eine darüber vorgelegte Frage: „Dir will ich gern sagen, was ich meine: Was Macht, was Weisheit, was Liebe oder Güte ist, wissen wir Alle. Durch das also, was offenbar und uns bekannt ist, werden wir, wenn ich nicht irre, dazu gebildet, und einen Begriff zu machen von dem, was das Maaß der menschlichen Fähigkeit übersteigt; denn in diesen dreien ist ein gewisses Bild der Dreieinigkeit ausgedrückt und uns gleichsam ein Spiegel gegeben, um das unsichtbare Wesen Gottes aus der Schöpfung zu erkennen" [1]). Auch er findet, wie Abälard, das Verhältniß der drei Personen zu einander dem Verhältnisse jener drei Begriffe zu einander entsprechend [2]).

Hugo a S. Victore legt, wie Anselm, das Bild Gottes in dem menschlichen Geiste zu Grunde: „Der Geist, die von ihm erzeugte Erkenntniß seiner selbst oder die Weisheit, und die von beiden ausgehende Liebe, mit welcher er seine Weisheit umfaßt [3]). Bei Gott aber sind dies nicht wandelbare Affektionen, wie bei dem Menschen, sondern es ist jedes eins mit seimem Wesen, dieses Höhere wird durch die Dreieinigkeit bezeichnet" [4]). — Richard a S. Victore sucht das Verhältniß der drei Personen zu einander als ein nothwendiges so zu erweisen: „Das höchste Wesen muß einen seiner würdigen Gegenstand seiner Liebe haben, den es liebt, wie sich selbst. So ergiebt sich der Begriff von dem Vater als der ewigen Causalität des ihm gleichen Sohnes. Wie dieser Alles mit ihm gemein hat, also auch die Allmacht und so muß

quibusdam scripturae locis potentia patri, sapientia filio, benignitas spiritui sancto (quasi specialiter) videntur assignari. De statu interioris hominis c. III. f. 39.

1) In seiner Schrift de tribus appropriatis personis in trinitate f. 271: In his, quae manifesta et nobis nota sunt, erudimur (ni fallor) ad eorum notionem, quae humanae capacitatis modum excedunt. In his enim tribus forma quaedam et imago summae trinitatis exprimitur et quoddam nobis velut speculum proponitur, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur.

2) In hac itaque rerum trinitate sola potentia non est de reliquarum aliqua, sapientia autem est de potentia sola, bonitas vero de potentia simul et sapientia.

3) Quoniam ex se ipsa nascitur sapientia, quae est in ipso, et quoniam ipsa diligit sapientiam suam et ita procedit sapientia de mente et de mente et sapientia procedit amor, quo ipsa mens diligit sapientiam genitam a se.

4) Quod ideo non sunt personae, quia sunt affectiones mutabiles circa animam. Aliquando enim anima est sine notitia et amore, nec potest dici notitia hominis esse homo vel amor hominis est homo, sed sapientia Dei Deus est, amor Dei Deus est, quia non est in Deo aliud ab ipso. Summa sent. Tract. I. c. VI. De sacramentis lib. I. P. III. c. XXIII.

die dritte Person ihr Daseyn von Beiden ableiten" [1]). — Alanus sagt kurz, die Worte den Hermes Trismegist sich aneignend: „Die Einheit erzeugt die Einheit und reflektirt ihre Gluth (Liebe) auf sich selbst zurück, dadurch wird das Ausgehen des heiligen Geistes von beiden als ein im Vater ursächlich begründetes bezeichnet" [2]).

Unerquicklich waren die Streitigkeiten, welche aus der unpassenden Uebertragung der entgegengesetzten Theorieen über die allgemeinen Begriffe auf die Dreieinigkeitslehre hervorgingen. Wie Roscelin durch seinen Nominalismus den Vorwurf des Tritheismus sich zuzog, konnte Gilbert von Poitiers, ähnlich wie früher Johann Philoponus [3]), von dem entgegengesetzten Standpunkte des aristotelischen Realismus denselben Vorwurf sich zuziehen. Mit einem Manne von so unklarer, verworrener, abstruser Darstellungsweise, wie dieser Gilbert, ließ sich desto länger streiten, ohne daß man sich mit einander verständigte. Es war seine Absicht, den Sabellianismus zu meiden, zu welchem, wie er meinte, die angeführten Vergleichungen, durch die man die Dreieinigkeitslehre beweisen oder anschaulicher machen wollte, wenn man das Verwandte und das Verschiedene nicht auseinanderhielt, leicht führen könnten [4]). Dieser Gefahr wollte er ausweichen durch die

---

1) Oportet condignum habere, ut sit, quem possit et merito debeat ut seipsum diligere. Si igitur primordialem personam veraciter constat esse summe bonam, nolle omnino non poterit, quod summa caritas exigit. Et si veraciter eam omnipotentem esse, quicquid esse voluerit, non poterit non esse. Exigente itaque caritate condignum habere volet et exigente potestate habebit quem habere placet. Ecce quod perfectio personae unius est causa existentiae alterius. Und sodann: Si igitur idem posse est absque dubio ambobus commune, consequens est, tertiam in trinitate personam ex ambobus et esse accepisse et existentiam habere. In seinem Werke de trinitate lib. V. c. VII. et VIII.

2) Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem. — Iste ardor ita procedit a monade id est a patre, quod ipsum non deserit, quia ejusdem est essentiae cum ipso vel in se alterum (sein zweites Ich, das andere ihm ganz adäquat) id est in filium suum reflectit ardorem, id est spiritum sanctum, sed ita procedit a patre, quod ejus auctoritate procedit a filio. S. die regulae theologicae pag. 180 seqq. Ed. Mingarelli.

3) Was auch Dr. Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre II., S. 510, wo er einen ungenauen Ausdruck in meinem heiligen Bernhard allerdings mit Recht rügt, sagen möge, so ist diese Vergleichung doch eine durchaus richtige.

4) Errant aliqui in comparationibus, imo ex comparationibus, cum aut si quid in iis est dissimile, illas omnino abjiciendas existimant, aut in his, propter quae non sit illarum inductio, easdem usurpant, ut Sabelliani. Qui cum audiunt unius substantiae tres esse personas, et propter eam, quae ex illarum proprietatibus est, diversitatem aut aequalitatem aut comparationem aut coaeternitatem aut processionem ostendendam, inductas similitudines legunt, scilicet vel

Unterscheidung des verschiedenen Sinnes, in welchem der Name Gott gebraucht werde, insofern man darunter entweder verstehe das Eine göttliche Wesen, die substantia, qua est Deus, das Eine Objektive, das in den drei Personen enthalten sey, gleichwie das Eine Wesen der Gattung in den zu dieser Gattung gehörenden Individuen [1]), die forma constitutiva in rebus, oder die von einander durch die persönlichen Eigenschaften unterschiedenen Personen, deren jede für sich Gott genannt werde, die substantia, quae est Deus [2]). Doch erkannte Gilbert selbst das Unadäquate dieser Uebertragung kreatürlicher Verhältnisse auf Gott und sprach sich darüber aus, daß man den Begriff der einen gemeinsamen Substanz nicht in demselben Sinne, wie er von zusammengesetzten Wesen gelte, auf dies einfache Wesen Gottes anwenden könne [3]). Zum Glück gewannen diese Streitigkeiten, welche die Geister mehr, als ihr Gegenstand verdiente, beschäftigten [4]), auf die Bestimmung der Dreieinigkeitslehre weiter keinen Einfluß. Ein Symbol, welches der Abt Bernhard

---

unius animae mentem, notitiam, amorem vel unius mentis memoriam, intelligentiam, voluntatem vel unius radii splendorem et calorem vel hujusmodi alias, putant, quod sicut unus solus est radius, de quo dicuntur calor et splendor aut una sola est mens, de qua et memoria et intelligentia et voluntas aut una sola anima, de qua et mens et notitia et amor, ita quoque unus solus subsistens sit, qui cum sit natura Deus, idem ipse personalibus proprietatibus sit pater et filius et spiritus sanctus. S. den oben S. 149 angeführten Commentar in Boëth. f. 1150.

1) Das εἶδος im Verhältnisse zu den Einzelwesen, zur ὕλη, forma et materia. S. den angeführten Commentar f. 1140.

2) Er sagt von den Sabellianern: Quos hic ipse error patenter ostendit omnino nescire hujus nominis, quod est substantia, multiplicem in naturalibus usum, videlicet non modo id, quod est, verum etiam id, quo est, hoc nomine nuncupari. — Eorum qui sunt Deus, numeratio facta est, ejus vero, quo sunt Deus repetitio. In jenem angeführten Commentar f. 1150 seqq.

3) Ex aliqua rationis proportione transsumptum sermonem rem ipsam, sicut est, minime posse explicare et praeter rationis plenitudinem sensum mentis in eo, quod non nisi ex parte concipi potest, laborare. L. c. f. 1164.

4) Es ist bezeichnend für diese Zeit, daß, wie wir oben S. 86 bemerkten, ein im Rufe der Wahrsagerei Stehender über den Streit zwischen Nominalisten und Realisten befragt wurde, ein pariser Magister in den Offenbarungen der Hildegard Entscheidung über die mit Gilbert verhandelten Streitfragen suchte. Und diese erklärte, indem sie sich auf die ihr mitgetheilten Offenbarungen berief, daß man bei Gott Wesen und Eigenschaften nicht trennen könne, Alles, was man von Gott aussage, ihn selbst seinem Wesen nach bezeichne: Quia homo hanc potestatem non habet, ut de Deo dicat, sicut de humanitate hominis et sicut de colore facti operis de manu hominis. Deus plenus est et integer et ideo non potest dividi sermone, sicut homo dividi potest. S. den Briefwechsel der Hildegard, der herausgegeben worden von Martene und Dürand in der veterum scriptorum et monumentorum collectio amplissima. T. II. f. 1098. Ep. 66.

der Lehre Gilberts entgegengesetzt hatte, konnte nicht durchdringen. Abälard erklärte, daß das Wesen Gottes über die Kategorieen erhaben sey [1]), und Peter der Lombarde, daß die kirchlichen Bestimmungen vielmehr dazu dienen sollten, von der Einfachheit des göttlichen Wesens auszuschließen, was darin nicht sey, als darin etwas zu setzen [2]).

Die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts führten die schon im zwölften vorgetragenen Ideen über diese Lehre weiter durch.

Alexander von Hales sagt: „Zu dem Wesen des höchsten Gutes gehört die höchste Mittheilung seiner selbst, welche durch die Erzeugung des Sohnes bezeichnet wird. Wie die größte Mittheilung der Natur in der Zeugung, so ist die vollkommenste Mittheilung des Willens in der Liebe gesetzt; wir müssen daher beide Arten der Selbstmittheilung dem höchsten Gute beilegen" [3]). — Albert der Große entwickelt die Sache so: „Der Geist kann kein Werk hervorbringen, ohne zuerst die Idee desselben in sich zu entwerfen, ein Erzeugniß des Geistes, demselben ganz entsprechend [4]). Dann bedarf es einer dem Wesen des Geistes analogen Vermittelung zur Verwürklichung der entworfenen Idee. Eine solche muß einfach seyn und von gleichem Wesen mit dem höchsten handelnden Princip, wenn dieses so einfach ist, daß Seyn, Wesen und Thätigkeit in demselben eins sind [5]). Die Art, wie Gott in der Zeit sich offenbart, die vernünftigen Geschöpfe zu heiligen und mit sich zu verbinden, hat zu ihrer Voraussetzung den ewigen Akt der Selbstmittheilung Gottes, vermöge dessen der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgeht. Durch den heiligen Geist ergießt sich Eine Liebe durch alle heiligen Seelen hindurch, diese ist das Urbild aller kreatürlichen Liebe, das, woher alles kreatürliche Lieben sich ableitet [6]). In sich selbst ist dies etwas

1) Patet a tractatu philosophorum rerum omnium naturas in decem praedicamenta distribuentium illam summam majestatem esse exclusam omnino nec ullo modo regulas aut traditiones eorum ad illam summam atque ineffabilem celsitudinem conscendere. Introduct. ad theol. lib. II. p. 1073.

2) Magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atquae excludendi a simplicitate deitatis, quae ibi non sunt, quam ponendi aliqua. Lib. II. Dist. 24.

3) Est igitur in summo bono diffusio generationis, quam consequitur differentia gignentis et geniti, patris et filii et erit ibi diffusio per modum dilectionis, quam dicimus processionem spiritus sancti.

4) Format ex se rationem operis et speciem, quae est sicut proles ipsius intellectus, intellectui agenti similis in quantum agens est.

5) Formans, formatum, spiritus rector formae.

6) Una caritas diffusa per omnes animas sanctas per spiritum sanctum, ad quam sicut exemplar omnis dilectio refertur et com-

Unwandelbares, nimmt weder zu, noch ab. Aber wir sind es, welche zu- oder abnehmen, je mehr wir diesem Höchsten durch unsere Gemüthsbeschaffenheit, Gefühlsstimmung und Handlung ähnlich werden" [1]). — Thomas von Aquino folgt zwar auch derselben Analogie, um zum Verständnisse der Dreieinigkeitslehre hinzuführen und er entwickelt dies wie wir sehen werden, auf eine tiefsinnige Weise; aber er verwahrt sich auch nachdrücklich gegen die Meinung, daß diese Lehre so würklich bewiesen werden könne. „Nur wenn wir anderswoher diese Lehre als gegeben voraussetzen, haben solche Argumente eine Bedeutung" [2]), was er im Einzelnen nachzuweisen sucht [3]). Was aber Thomas Aquinas darthun zu können meint, ist dies, daß, wenn man die Lehre von der Dreieinigkeit, welche man a priori nicht beweisen könne, als eine durch die Offenbarung gegebene voraussetze, die ganze Schöpfung und insbesondere das Wesen des menschlichen Geistes davon zeuge. „Die vollkommene Art, wie der Sohn und der heilige Geist ihr Wesen von dem Vater ableiten [4]), ist Grund und Ursache des Ausgehens der Geschöpfe von Gott. Wie der Ursprung der Geschöpfe die Vollkommenheit des göttlichen Wesens nur auf eine unvollkommene Art darstellt, so führt uns dies zurück zu dem vollkommenen Bilde, welches die göttliche Vollkommenheit ganz in sich schließt, den Sohn, als Princip und Urbild der Art, wie die Geschöpfe durch Gott ihr Daseyn erhalten haben. Und wie die Geschöpfe der Freigebigkeit des göttlichen Willens ihr Daseyn verdanken, so führt dies zurück zu Einem Princip, welches der Grund aller freigebigen Mittheilung Gottes ist [5]). Dies ist die Liebe, das procedere per modum amoris in der Person des heiligen Geistes, die Urform aller Mittheilung der göttlichen Liebe. Die processio ist hier nicht eine nach außen sich verbreitende Handlung, wodurch etwas von Gott Verschiedenes entsteht, sondern

paratione illius et assimilatione caritas dici meretur, das primum formale omnis dilectionis.

1) Quanto plus vel minus per assimilationem habitu et affectu et actu appropinquamus.

2) Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes.

3) Z. B.: Die unendliche Güte Gottes offenbart sich in der Schöpfung. Es folgt daraus keineswegs, daß etwas Unendliches von Gott ausgehe, sondern es ist genug, daß Jedes nach seinem Maaße der göttlichen Güte theilhaft werde. Auch das Argument, daß ohne Gemeinschaft keine Seligkeit sey, lasse sich auf den Allgenugsamen nicht anwenden. Wenn die dem Hermes Trismegist zugeschriebenen Worte: monas monadem genuit et in se suum reflexit ardorem, von Manchen auf die Dreieinigkeit bezogen worden, so meint er dagegen, daß diese Worte in der Weltschöpfung ihre Erledigung fänden, nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

4) Die processio personarum, quae perfecta est.

5) Quod sit quasi ratio totius liberalis collationis.

welche in dem Handelnden selbst verharrt. Je vollkommener dieser Akt des geistigen Ausgehens ist, desto mehr ist das Ausgehende mit demjenigen, von welchem es ausgeht, eins [1]). Solche Handlungen des Geistes sind das intelligere und velle. Je vollkommener das Erkennen, desto mehr wird das Erkannte eins mit dem Erkennenden, je vollkommener die Liebe, desto mehr wird der Gegenstand der Liebe eins mit dem Liebenden [2]). Zwar sind voluntas und intellectus bei Gott eins, aber der Ordnung der Begriffe nach setzt doch die vom Willen ausgehende Liebe voraus, daß etwas in den intellectus aufgenommen sey, um Gegenstand der Liebe zu werden [3]). Daher setzt das Ausgehen des heiligen Geistes das Erzeugtseyn des Logos voraus." Er sucht nun aus derselben Analogie nachzuweisen, weshalb auf den Logos gerade der Begriff einer Erzeugung und auf den heiligen Geist der Begriff des Ausgehens angewandt worden. „Mit dem intelligere ist ein Bild des erkannten Gegenstandes in dem Erkennenden gesetzt, daher entspricht bei Gott dem Erkennen seiner selbst das Gezeugtwerden des Sohnes als seines vollkommenen Ebenbildes, die Liebe hingegen bezeichnet ein Verlangen des Geistes nach einem Andern [4]). Der heilige Geist ist die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne, daher entspricht demselben das Ausgehen von Beiden. Wie der Vater in sich das Wesen aller Geschöpfe ausspricht (erkennt) durch das erzeugte Wort, insofern das erzeugte Wort den Vater und alle Geschöpfe auf vollkommene Weise darstellt, so liebt er sich und alle Geschöpfe im heiligen Geiste." Thomas erklärt die Erkenntniß der Dreieinigkeitslehre für nothwendig zum rechten Verständnisse der Lehre von der Schöpfung. „Indem gelehrt wird, daß Gott Alles geschaffen durch sein Wort,

---

1) Id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit.

2) Manifestum est, quod quanto aliquid intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. — Secundum operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente.

3) Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi, nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum.

4) Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus sit in actu secundum suam similitudinem, voluntas autem sit in actu, non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam, wie er nachher sagt, secundum rationem impellentis et moventis in aliquid.

wird dadurch der Irrthum Derer ausgeschlossen, welche annehmen, daß Gott nach einer Naturnothwendigkeit die Dinge hervorgebracht habe. Durch die Lehre vom Ausgehen der Liebe wird gezeigt, daß Gott nicht nach einem Bedürfnisse und nicht wegen einer andern nach außen hin sich beziehenden Ursache, sondern aus Liebe zu seiner Güte die Geschöpfe hervorgebracht habe. Besonders aber sey diese Lehre nothwendig, um von dem Heile der Menschheit recht zu denken, da dies durch den menschgewordenen Sohn und durch die Gabe des heiligen Geistes zu Stande gebracht werde."

Mit dieser Anschauungsweise stimmt auch Raymund Lull überein. Das göttliche Princip alles Daseyns erkennt er in dem Vater, das Vermittelnde in dem Sohne; als das Ziel von Allem und das, worin Alles seine Ruhe findet, bezeichnet er den heiligen Geist [1]). „Weil in dem heiligen Geiste Alles sein Ziel und seine Ruhe findet, so erzeugt er keine andere Person. Der Vater und Sohn beziehen sich durch die Liebe auf ein Ziel und dasselbe ist der heilige Geist [2]). Alles, was Gott in sich selbst erkennt (im Gegensatze gegen das — etwas als ein außerhalb Gesetztes erkennen), ist Gott. Insofern das Lieben in Gott etwas Hervorgebrachtes ist, ist es eine Person, insofern es nichts Hervorgebrachtes ist, ist es sein Wesen. Insofern der Vater sich als Vater erkennt, erzeugt er den Sohn. Weil der Vater und Sohn durch die Liebe sich betrachten, erzeugen sie den heiligen Geist. Die göttliche Produktivität beginnt bei dem Vater und findet ihr Ziel in dem heiligen Geiste" [3]). „Die Unterscheidung der göttlichen Personen — sagt er — läßt erkennen, daß die göttlichen Vollkommenheiten nicht wegen ihrer Unendlichkeit müßig sind [4]). Weil Gott Gott ist ebensowohl durch Handeln als durch Seyn,

---

1) Quaelibet divinarum rationum est principium per patrem in filio et per filium est medium et per spiritum sanctum est quies et finis.

2) Quaelibet divinarum rationum est principium per patrem in filio et per filium est medium et per spiritum sanctum est quies et finis. Id, propter quod spiritus sanctus non producit personam, est, ut appetitus cujuslibet rationis in illo habeat finem et quietem. Quia pater et filius per amorem se habent ad unum finem, ille finis est spiritus sanctus. S. den Abschnitt vom Sohne Gottes in dem liber proverbiorum.

3) Was er hier von der göttlichen Produktivität sagt, drückt er auch in seinen proverbiis auf diese räthselhafte Weise aus: Deus, in quantum intelligit, se posse Deum, producit Deum et in quantum intelligit se esse Deum, non producit Deum. Quia pater et filius intelligunt, quod possint Deum, producunt Deum.

4) Distinctio divinarum personarum est, ut divinae rationes non sint otiosae de infinitate.

hat er von seinem Wesen verschiedene Personen. Es giebt kein Daseyn ohne Unterschiede" [1]). Wie Abälard betrachtet er die Dreieinigkeit als die erschöpfende Bezeichnung des vollkommensten Wesens [2]). Im Streite mit den Muhamedanern machte er häufig von diesem Argumente Gebrauch: „Ohne die Dreieinigkeitslehre wird man zur Annahme einer ewigen Schöpfung hingetrieben, oder man muß die Idee der Vollkommenheit Gottes beeinträchtigen. Die Güte Gottes kann nicht würkungslos gedacht werden, ohne die Dreieinigkeitslehre müßte man sie aber bis zur Schöpfung als eine solche sich vorstellen. Zum Wesen des höchsten Gutes gehört die Selbstmittheilung. Diese kann man als eine vollkommene nur in der Dreieinigkeitslehre denken."

Thomas von Aquino erkennt, daß der Anfang der Schöpfung nur Gegenstand des Glaubens sey, daß man einen solchen nicht durch Gründe beweisen, die Annahme von einer ewigen Schöpfung nicht widerlegen könne. Es würde dadurch die Ursächlichkeit Gottes in Beziehung auf die Welt keineswegs geläugnet werden, da man sich Gottes Schöpferhandlung als ein zeitloses, nicht successives Handeln denken müsse, und auch als immer da gewesen gedacht würde die Welt nicht als ewig, in dem Sinne wie Gott, gesetzt werden, weil das göttliche Seyn alle Succession ausschließe [3]).

Der teleologische Gesichtspunkt führte die Scholastiker zur Untersuchung der Frage über den Zweck der Schöpfung. Bonaventura wirft hier die Frage auf, ob die Ehre Gottes oder das Beste der Geschöpfe als dieser höchste Zweck zu setzen sey; welche Frage von den Scholastikern in ihrem Zusammenhange mit der Untersuchung über das höchste Gut und dadurch in ihrer Bedeutung für die Sittenlehre erkannt wurde. Nachdem Bonaventura die Gründe für beides angeführt hat, entscheidet er sich für das erste. „Der höchste Zweck ist Gottes Ehre, denn Gott schafft Alles um seiner selbst willen, nicht, was seiner Allgenugsamkeit widerstreiten würde, um Ehre sich zu erwerben oder solche zu mehren, sondern um sie zu offenbaren und mitzutheilen, und in

1) Quia Deus est tantum Deus per agere, quantum per existere, habet in sua essentia distinctas personas. Nulla substantia potest esse sine distinctione, sine distinctione non esset quidquam.

2) Tua perfectio laudetur et benedicatur, quae demonstratur in te ratione tuae sanctae trinitatis, quia ratione personae patris intelligimus tuam potestatem esse perfectam, et ratione personae filii intelligimus tuam sapientiam esse perfectam et ratione personae spiritus sancti intelligimus tuum benignum amorem esse plenum omni perfectione. Liber contemplationis in Deum Vol. I. lib. II. Dist. 22. c. C. T. IX. f. 219.

3) Quia esse divinum est esse totum simul absque successione. S. Theol. P. I. Qu. 46. Art. II.

der Offenbarung der Ehre Gottes, der Theilnahme an derselben, besteht auch das höchste Gut der Geschöpfe. Wenngleich bei den Geschöpfen dies etwas Selbstisches seyn würde, ihre eigene Ehre zu suchen, so ist es doch etwas Andres bei Gott, denn es läßt sich hier zwischen dem besonderen und dem gemeinsamen Gute nicht unterscheiden, er ist selbst das höchste Gut. Wenn er daher nicht Alles, was er thut, auf sich selbst bezöge, wäre es nichts Gutes."

Die Gestaltung der Theologie, mit deren Schilderung wir beschäftigt sind, ging ja hervor aus einem Zeitalter des vorherrschenden Supranaturalismus, wo dieser die geistige Atmosphäre ganz durchdrungen hatte, die Idee des Wunders daher eine große Macht ausübte auch über das Bewußtseyn der Theologen. Wie indessen, was wir in manchen Beispielen nachgewiesen haben, nicht eine vereinzelnde fleischlich-jüdische Auffassung des Wunderbegriffs, sondern die ächt-christliche Anschauung des Wunders im Zusammenhange mit dem Ganzen der göttlichen Lebensentwickelung, so daß diese als Ziel und Mittelpunkt von Allem betrachtet wurde, vorherrschte [1]), so fühlten sich diese Theologen auch gedrungen, den Wunderbegriff auf eine nicht der unlebendig mechanischen, sondern eine ihrer, wie von lebendigem religiösen, so von tiefem spekulativen Geiste beseelten Auffassung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt entsprechende Weise zu bestimmen. Sie mußten nachzuweisen suchen, wie ein solcher Begriff mit ihrer Auffassung der Schöpfung als einem zeitlosen Handeln Gottes, der würksamen Allgegenwart Gottes, einem Alles in organischem Zusammenhange umfassenden göttlichen Weltplane, zusammenstimme. Wir wollen alles Dies genauer untersuchen.

Abälard betrachtet den ganzen Weltlauf als Verwürklichung der von der göttlichen Vernunft entworfenen idealen Weltordnung. Unter dem Einen Tage in der Schöpfungsgeschichte versteht er „jene ganze Thätigkeit Gottes, vermöge welcher er das Ganze des Daseyns, das in dem Werke der sechs Tage verwürklicht wurde, in seiner Vernunft vorbildete" [2]). In der Erscheinungswelt offenbart sich, was in der göttlichen Idee vorhanden war, das Werk und die Idee stimmen genau zusammen [3]). Es wird

1) S. oben S. 26.

2) Diem unum vocat totam illorum operum Dei consummationem, prius in mente habitam et in opere postmodum sexta die completam. Expositio in Hexaëmeron. L. c. Martene et Durand T. V. f. 1372.

3) Quasi enim de sinu quodam secreti sui singula Deus producit, dum exhibet opere, quod antea conceperat mente nec a conceptu dissidet opus, dum quod mente disponitur, opere completur.

dieser Zusammenhang der idealen Weltordnung dadurch bezeichnet, wenn von dem Worte Gottes, in welchem er Alles geschaffen, die Rede ist. Es erhellt daraus, daß es nichts Zufälliges, Plötzliches, Vereinzeltes giebt, nichts, das nicht vernunftgemäß wäre [1]). Daher scheint ihm die platonische Unterscheidung zwischen einem mundus intelligibilis (κόσμος νοητός) und einem mundus sensibilis (κόσμος αἰσθητός) der Wahrheit gemäß zu seyn. „Wenn wir nur auf diesen in dem göttlichen Weltplane begründeten Zusammenhang hinblicken, so giebt es hier keine Ausnahme, Alles gehört auf gleiche Weise dazu, als dessen Erfüllung, in dieser Beziehung ist zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen kein Unterschied." Er betrachtet zwar Alles, was geschieht, auf gleiche Weise als Werk der göttlichen Allmacht, wie dies aus seinem oben entwickelten Begriffe von derselben hervorgeht, und eben deshalb mußte er sagen, daß es im Verhältnisse zur göttlichen Allmacht an sich keine Wunder gebe [2]); aber er unterscheidet in den Würkungen der göttlichen Allmacht diejenigen, welche den ursprünglich in die Schöpfung gelegten Kräften und Gesetzen entsprechen, wodurch diese nur in Würksamkeit gesetzt werden und diejenigen, wozu jene Kräfte und Gesetze nicht hinreichen würden, welche von neuen durch Gott in die Schöpfung eingeführten Kräften zeugen. Diese ist das, was man als das dem Naturlaufe, d. h. dem gewöhnlichen Naturlaufe, zuwider Erfolgende oder das Uebernatürliche bezeichnet [3]). Von solchen Würkungen, wie diese letzten, sagt er, daß Gott dadurch die Regeln der Philosophen zu Schanden mache, weil es solche Thatsachen sind, welche hervorzubringen die ursprüngliche Anlage der Schöpfung nicht hinreichte [4]). „Wenn wir — sagt Abälard — die Kraft der Natur oder die natürlichen Ursachen erforschen, so sehen wir keineswegs auf jenes ursprüngliche den Weltplan bildende Handeln Gottes, inwiefern die Würksamkeit der Natur dem Willen Gottes gleichzusetzen ist, sondern wir meinen dann nur das Werk der

---

1) Cuncta Deum condidisse in verbo, hoc est in sapientia sua ostenditur, id est nihil subito, vel temere, sed omnia rationabiliter ac provide L. c. f. 1369.

2) Excellentia divinae potentiae, quam constat ex propria natura quicquid decrevit posse.

3) Contra naturam vel praeter naturam fieri, eo quod primordialium causarum institutio ad hoc minime sufficere posset, nisi Deus praeter solitum propria voluntate vim quandam rebus impertiret, ut hoc inde fieri posset. Theol. christian. lib. III. f. 1133.

4) Deus philosophorum regulas in factis suis frequenter cassat, cum videlicet aliqua nova contra naturam facit sive supra naturam, hoc est supra hoc, quod prima institutio rerum potest. Theol. christ. lib. II. f. 1074.

sechs Tage, jene damals gegebene Grundlage der Weltbildung [1]). Wir reden von der ursprünglichen Anlage der Natur, welche darauf eingerichtet ist, ohne Wunder Alles aus sich hervorzubringen" [2]). Er vergleicht die Wunder als Würkungen einer neuen durch Gott in den Naturzusammenhang eingeführten Kraft mit dem ursprünglichen schöpferischen Handeln Gottes, welches alle Dinge zuerst in's Daseyn rief, als sein Wille allein in Allem, was er würkte, die Stelle der Naturkraft vertrat [3]). Indem Abälard so die ideale göttliche Weltordnung, welche Natürliches und Uebernatürliches zugleich umfaßt, und den gewöhnlichen, den ursprünglich von Gott in die Natur gepflanzten Gesetzen und Kräften entsprechenden Naturlauf von einander unterscheidet, bekämpft er die Anmaßung der alle Erscheinungen auf Ein Gesetz zurückführenden, das Wunder läugnenden Weltweisheit. „Auch wenn die Philosophen das, was durch Wunder geschieht, — sagt er — etwas Unmögliches oder der Natur Zuwiderlaufendes nennen, wie die Geburt der Jungfrau, das Sehen des Blinden, so sehen sie wahrlich auf den gewöhnlichen Naturlauf oder auf die ursprünglichen Naturursachen [4]), nicht auf die Erhabenheit der göttlichen Macht, welche Alles, was sie beschlossen hat, zu vollziehen vermag und die Natur der Dinge selbst, Ungewöhnliches zu vollbringen, wie sie will, umzuwandeln vermag [5]). Die Philosophen irren darin, daß sie bei der Natur der Geschöpfe und der täglichen Erfahrung stehen bleiben und die göttliche Allmacht, welche über alle Naturen gebietet und deren Willen die Natur im eigentlichen Sinne gehorcht, kaum oder nie Rücksicht

---

1) Nullatenus nos modo, cum in aliquibus rerum effectis vim naturae vel causas naturales requirimus, id nos facere secundum illam priorem Dei operationem in constitutione mundi, ubi sola Dei voluntas naturae efficaciam habuit in illis tunc creandis vel disponendis, sed tantum ab illa operatione sex diebus completa. Expositio in Hexaëm. L. c. Martene et Durand T. V. f. 1378.

2) Deinceps vim naturae pensare solemus, tunc videlicet rebus ipsis jam ita praeparatis, ut ad quaelibet sine miraculis facienda illa eorum constituti vel praeparatio sufficeret.

3) Unde illa, quae per miracula fiunt, magis contra vel supra naturam, quam secundum naturam fieri fatemur, cum ad illud scilicet faciendum nequaquam illo rerum praeparatio prior sufficere possit, nisi quandam vim novam rebus ipsis Deus conferret, sicut et in illis sex diebus faciebat, ubi sola ejus voluntas vim naturae obtinebat in singulis efficiendis.

4) Ad usitatum naturae cursum vel ad primordiales rerum causas respiciunt. Introduct. ad theol. lib. III. p. 1133.

5) Quam videlicet constat ex propria natura quicquid decrevit posse et praeter solitum ipsas rerum naturas quocunque voluerit modo permutare.

nehmen [1]). Wenn sie daher etwas möglich oder unmöglich nennen, der Natur gemäß oder ihr widersprechend, messen sie dies nicht nach der Kraft der göttlichen Allmacht."

Es erhellt aus dem Gesagten, daß, wenn Abälard die Wundererzählungen seiner Zeit bekämpfte, wie wir oben angeführt haben, dies keineswegs aus einer mit der Anerkennung der Wunder streitenden philosophischen Voraussetzung bei ihm hervorging. Auch war er fern davon, zu meinen, daß die Wunder nur auf einen gewissen Zeitpunkt des Entwickelungsganges der Kirche beschränkt seyn sollten. Vielmehr erklärte er sich gegen Diejenigen, welche sagten: es geschähen deshalb keine Wunder mehr, weil die Kirche solcher nicht mehr zur Bekehrung der Ungläubigen bedürfe. „Da der Glaube ohne Werke ein todter sey, — meinte er — seyen die Wunder wohl auch zur Belebung des Glaubens erforderlich. Und, wenn man nun bei dem Zwecke der Bekehrung der Ungläubigen stehen bleibe, so fehle es auch jetzt nicht an Häretikern, Heiden und Juden." In der Schuld seiner Zeitgenossen suchte er den Grund jenes Mangels, „weil es an Solchen fehle, welche einer solchen Gnade würdig seyen und weil Jeder sie nicht zum Heile Andrer, sondern zum Scheine der Eitelkeit verlange. So sey verschwunden jener Glaube, von welchem der Heiland sage: wenn ihr Glauben habt, wie ein Senfkorn."

Obgleich Abälard von der supranaturalistischen Richtung seiner Zeit in mancher Hinsicht bekämpft wurde, so blieb doch das Streben nach einer Vermittelung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen etwas den großen Lehrern des dreizehnten Jahrhunderts Gemeinsames. Sie nahmen, wie Abälard, vielmehr etwas relativ als etwas absolut Uebernatürliches an. Um zu unterscheiden in welchem Sinne man etwas contra oder supra naturam Erfolgendes annehmen könne und in welchem Sinne nicht, kam es nach ihrer Meinung darauf an, die verschiedenen Begriffe von der Natur selbst auseinanderzuhalten. So unterscheidet Alexander von Hales die Natur als das Selbstthätige und als das Leidentliche, Empfängliche (die potentia activa und susceptiva, die possibilitas activa und passiva), die Natur als den zum Grunde liegenden Stoff für Alles, und in Beziehung auf die Form der Erscheinungen. „Was das Erste betrifft, so ist von dem Schöpfer der Natur, der Alles in seinem Weltplane umfaßt, dessen Werke alle zusammenhangen, die Natur für alles Das angelegt, was auf irgend eine Weise aus ihr gebildet wer-

1) Omnes eorum regulas infra eam vel extra eam penitus consistere.

den, in ihr gewürkt werden sollte, sey es nach dem gewöhnlichen Naturlaufe, oder durch Wunder. Sie ist darauf angelegt, daß der göttliche Wille, dem Alles dienen muß, an ihr vollzogen werde und in dieser Hinsicht giebt es nichts der Natur Zuwiderlaufendes, nichts Uebernatürliches [1]). Aber die Wunder sind solche Würkungen, welche eine neue schöpferische Einwürkung Gottes voraussetzen, zu deren Vollziehung die Selbstthätigkeit der Natur nicht hinreicht, und in dieser Hinsicht, als etwas über die Natur in diesem Sinne Hinausgehendes, ist es übernatürlich zu nennen und als etwas der Form, in welcher die Selbstthätigkeit der Natur sich darstellt, Widerstreitendes, als eine neue in der Natur ausgeprägte Form, ist es contra naturam (praeter oder supra naturam, als potentia activa, potentia ad actum, contra naturam, quae dicitur forma)." So konnte er in Beziehung auf die potentia obedientalis oder passiva in der Natur von dem Wunder sagen, daß die Anlage dazu eine in der Natur verborgene sey, welche durch die göttliche Allmacht zur Würksamkeit gebracht werde, und er konnte daher das Wunder so definiren: eine Handlung Gottes, wodurch er das in der Natur Verborgene (verborgen nämlich in Beziehung auf die potentia obedientiae) zur Würksamkeit hervorruft als Offenbarung seiner allmächtigen Weisheit [2]).

So faßt auch Albertus Magnus das Uebernatürliche im Zusammenhange mit der göttlichen Weltordnung auf. Er erkennt in Allem, was geschieht, sey es Natürliches oder Uebernatürliches, die Verwürklichung der Weltordnung in der göttlichen Vernunft oder dem ewigen Worte, welche Alles auf gleiche Weise umfaßt. Die göttlichen Ideen (rationes, quae suut in verbo), in welchen alles zum Seyn Gebrachte vorleuchtete, in welchen vorherbestimmt war, was, wann etwas und auf welche Weise es zum Daseyn gelangen sollte. Das sind die primordiales rerum causae simpliciter. Diese sind von Ewigkeit her, und in diesen bildet Gott zuerst das vor, was in den Werken der Natur, der Gnade und in dem Reiche der Herrlichkeit, nach dem gewöhnlichen Naturlaufe oder nach der Ordnung der Gnade oder durch Wunder zu Stande kommen sollte, und es kann nie etwas Andres geschehen, als was hier bestimmt ist. Er unterscheidet, wie Alexander von Hales,

---

1) Nichts contra naturam, quae est materia primitus ordinata possibilis ad formas, quae sunt cursu naturae et quae sunt cursu mirabili, potentia obedientiae ad omnia opera divina sive mediante natura sive immediate creata est a principio.

2) Miraculum est opus occultas naturas in actum reducens ad ostensionem sapientiae virtuosae. S. Summae P. II. Qu. 42.

was in der receptiven ursprünglichen Anlage der Natur gegründet, der Möglichkeit nach in ihr vorbereitet ist und was durch die Würksamkeit der ihr einwohnenden Kräfte ihrer Selbstthätigkeit zu Stande kommen kann. „Sieht man auf das Erste[1]), so ist in jedem Geschöpfe die Anlage zu Allem gegeben, was durch den Willen Gottes aus demselben gemacht werden kann. Und in dieser Beziehung kann man sagen, daß der Natur in der ursprünglichen Schöpfung die Möglichkeit sowohl in Beziehung auf das, was nach dem gewöhnlichen Naturlaufe geschieht, als in Beziehung auf die Wunder eingepflanzt worden[2]). In diesem Sinne kann es nichts der Natur Widerstreitendes geben, wenn etwas auch dem gewöhnlichen Naturlaufe widerstreitet[3]). Sieht man aber auf das Zweite, so ist, was nach dem gewöhnlichen Naturlaufe geschieht, in den ursprünglichen Kräften der Natur gegründet (materiae naturali insertum), dem Weltstoffe eingepflanzt; was aber auf wunderbare Weise geschieht, ist in Gottes Allmacht und Weltordnung verborgen, denn Gott hat von Ewigkeit in seinem ewigen Worte geordnet, was geschehen, wie und wann es geschehen sollte, und mit dieser göttlichen Ordnung kann nichts in Streit seyn[4]). Wenn wir die Natur im höchsten Sinne verstehen, die primordiales causas primae conditionis und rationes causales, so scheint der ursprünglichen Natur der Dinge zuwider (contra naturam primo insitam rebus) nichts zu geschehen, denn in dem bezeichneten Sinne hat Gott auch die causales rationes et primordiales der Wunder den Dingen eingepflanzt. Denen kann Gott nicht widerstreiten, so gewiß er sich selbst, seine Weisheit nicht verläugnen kann[5]). Es muß daher von einander unterschieden werden, was die Natur durch die ihr eingepflanzten Kräfte und ihre eigene Thätigkeit zu vollbringen vermag und das, wobei sie sich im Verhältnisse zu einer höheren Einwürkung nur passiv erweist. So hat Gott die Natur mit allen zur Verwürklichung der ihr entsprechenden Zwecke erforderlichen Kräften ausgerüstet, aber sie zugleich darauf angelegt, daß sie noch höhere Kräfte in sich aufnehmen und höhere Würkungen hervorbringen

1) Die prima radix possibilitatis obedientia.

2) Possibilitas tam ad consuetum naturae, quam ad miracula in principio conditionis inserta est materiae naturali.

3) Nicht quod Deus faciat contra legem naturae aequissimam et naturalissimam, quam ipse naturae indidit, sed contra consuetum et nobis notum cursum naturae.

4) Daher die Distinction: Potentiae sive rationes sive virtutes ad miracula non sunt inditae materiae mundi nisi per potentiam obedientiae, per rationes autem causales in Deo sunt.

5) Sicut non potest facere contra seipsum, ita non potest facere contra rationes illas et contra opus suum sapienter dispositum.

sollte"[1]). Er unterscheidet, was contra, praeter und supra naturam geschieht. „Das Erste, wenn Gott nach seinem verborgenen Weltplane, den Ideen, in denen Alles vorgebildet worden (ex causis rationalibus in se ipso absconditis), aus irgend einer Sache etwas hervorbringt, was nicht schon dem ihr eingepflanzten Samen nach in ihr vorgebildet und vorbereitet worden (quod seminaliter non inest in ipso). Praeter naturam, was zwar an sich die Naturkräfte nicht übersteigt, aus diesen selbst, die Alles der Anlage, dem Keime nach in sich tragen, was einst zur Erscheinung kommen soll[2]), hervorgebracht worden, was aber doch nicht aus dem Entwickelungsprozesse der Natur von innen heraus von selbst hervorgehen konnte, sondern eine gewisse Einwürkung von außen her auf die in ihr verborgenen Kräfte[3]) voraussetzt, einen Anstoß, wodurch der Entwickelungsprozeß der Natur beschleunigt wird, die in ihr zerstreuten Kräfte schnell concentrirt werden, so daß auf einmal zu Stande kommt, was die Natur nur durch eine allmählige, langsame Entwickelung hätte erzeugen können[4]). Supra naturam, aber nicht contra naturam, das, was zwar auch durch die Naturkräfte schlechthin nicht zu Stande kommen konnte, also schlechthin übernatürlich ist, wie das Zweite, was aber doch zur Natur sich so verhält, daß sie darin erst ihre Vollendung findet, wie die Erscheinung Christi"[5]). Er behauptet ferner eine gewisse Analogie zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, insofern ja auch das, wodurch die verderbte Natur wiederhergestellt wird, dasselbe oder etwas Aehnliches mit dem seyn muß, wodurch die Natur ursprünglich geordnet worden[6]). — Thomas von Aquino entwickelt diesen Begriff so[7]): „Wenn man

1) Quod creator nihil commodorum negavit naturae in his, quae sunt in natura secundum causales rationes sufficienter deducentes ad actum, quia in his passivum proportionatum est activo et e converso activum passivo. In his autem, quae tantum obedientialiter sunt in natura et quae secundum causales rationes pertinent ad causam superiorem, negavit commoda, quia haec ad naturam non pertinent, sed ad causam superiorem.

2) Die causae seminales.

3) Non modo natura ab intrinsecus generante, sed extrinsecus adhibitis motibus et fomentis.

4) Hoc quod secundum ordinem naturae paulatim operantis produceretur, velocius et repente producitur.

5) Quod in potestate naturae nullo modo potest esse, et tamen ad naturam se habet ut perfectio naturae.

6) Sunt ad simile in specie causae seminales et obedientales, et hoc ideo, quod seminales sunt ad institutionem naturae, obedientales autem et causales ad corruptae naturae restaurationem nec potest corrupta natura restaurari nisi per eadem aut similia, quibus instituta est, et ideo omne miraculum deducit ad aliquid simile naturae S. die Summa P. II. Tract. VIII. Quaest. XXX. seqq.

7) Summa lib. I. Quaest. CV. Artic. VI.

auf die Weltordnung hinsieht, wie sie von der höchsten Ursache ausgeht, so kann dieser in Gott gegründeten Weltordnung nichts widerstreiten, denn wenn Gott etwas dawider vollbrächte, so würde er gegen seine Präscienz, seinen Willen oder seine Güte handeln. Wenn aber die Weltordnung, wie sie in dem kosmischen Causalzusammenhange[1]) gegründet ist, betrachtet wird, so kann Gott etwas praeter ordinem rerum, in diesem Sinne verstanden, vollbringen, weil er diesem Causalzusammenhange nicht unterworfen ist, sondern die darauf beruhende Weltordnung vielmehr von ihm abhangt, als von ihm ausgehend, nicht nach einer Naturnothwendigkeit, sondern durch seinen freien Willen. Da der ordo naturae von Gott den Dingen eingepflanzt ist (ordo rebus inditus), so ist das, was praeter hunc ordinem geschieht, nicht der Natur zuwider." Er macht sich nun die Einwendung: „So würde Gott zu einem Wandelbaren gemacht, wenn er der von ihm selbst herrührenden Ordnung der Dinge zuwider handeln sollte. Er antwortet, daß, indem Gott eine gewisse Ordnung den Dingen eingepflanzt, er sich doch vorbehalten habe, zuweilen aus Ursachen anders zu handeln[2]). „Im Verhältnisse zu der göttlichen Allmacht kann freilich nichts Wunder genannt werden, weil für diese Alles ein Kleines ist; es kann dabei nur von dem Verhältnisse zur Fähigkeit der Natur, über die etwas hinausgeht, die Rede seyn[3]). Daher können auch verschiedene Grade des Wunderbaren angenommen werden." In seiner Untersuchung über den Wunderbegriff in dem Commentar über die Sentenzen[4]) geht er, wie Albertus Magnus, von der Unterscheidung zwischen den rationes causales vel obedientales und den rationes seminales in der Natur aus. Auch er bezieht das Uebernatürliche nicht auf das Verhältniß zu jenen, sondern nur das Verhältniß zu diesen. Genau genommen ist aber das Wunder auch in Beziehung auf diese nicht etwas ihnen Zuwiderlaufendes, sondern über dieselben Erhabenes, oder unabhängig von denselben Erfolgendes[5]). Etwas über die Natur Erhabenes nämlich, wenn Gott eine Würkung hervorbringt, zu welcher die Natur nimmer gelangen kann,

---

1) Die causae secundae.

2) Quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi ipsi reservaret, quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde, cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

3) Quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae, quia quodcunque factum divinae potentiae comparatum est minimum. Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Summa lib. I. Qu. CV. Art. VIII.

4) Distinct. 42. Quaest. II. Artic. II.

5) Propie loquendo tunc etiam contra eas non facit, sed praeter eas vel supra eas.

wie die Form des verherrlichten Körpers, oder wenn er eine Würkung, welche die Natur hervorbringen kann, ohne den Dienst der natürlichen Ursachen hervorbringt, wie bei der Verwandlung des Wassers in Wein. Aber der Natur zuwider thut er nichts, denn er kann nicht geschehen machen, daß die würksame Ursache der Natur, obgleich ihrer Art nach dieselbe bleibend, eine andere wesentliche Würkung hervorbringe, sowie nichts zugleich dasselbe und ein Andres seyn kann. — In dem zweiten Buche [1]) unterscheidet er einen zwiefachen Begriff des Wunderbaren, das relativ für Jemand Wunderbare, weil die natürliche Ursache, aus welcher dies hervorgegangen, ihm eine verborgene ist, und das an sich Wunderbare, wovon die Ursache eine simpliciter occulta ist, so daß es in der That den Kräften der Natur zufolge anders hätte geschehen müssen [2]). Von dieser Art ist das, was unmittelbar durch die göttliche Kraft, welche die verborgenste Ursache ist, verursacht wird [3]). — Wie auch die Wunder in der göttlichen Weltordnung mit begriffen sind und zugleich mit den aus den natürlichen Ursachen hervorgehenden Würkungen die göttliche Vorsehung zu offenbaren dienen, entwickelt er in seinem Werke contra gentes [4]), übereinstimmend mit dem, was er in seiner Summa lehrt. „Es giebt ja — sagt er hier — manche abnorme Würkungen in der Natur, welche dem, was gewöhnlich zu geschehen pflegt, nicht entsprechen, und deshalb verändert sich doch die Ordnung der Vorsehung keineswegs. Wenn also durch eine kreatürliche Kraft geschehen kann, daß ohne Veränderung der göttlichen Vorsehung der Naturlauf sich dahin verändert, eine von dem, was gewöhnlich geschieht, abweichende Erscheinung erfolgen zu lassen, so kann um so viel mehr die göttliche Macht zuweilen ohne Beeinträchtigung der Vorsehung etwas anders, als wie es in der natürlichen Ordnung der Dinge gegründet ist, würken. Dies dient besonders dazu, zu offenbaren, daß die ganze Natur dem göttlichen Willen unterworfen ist und daß die Ordnung der Dinge von Gott nicht durch eine Naturnothwendigkeit, sondern durch seinen freien Willen herstammt. Und es kann nicht befremden, daß Gott etwas in der Natur würkt, um sich den Seelen der Menschen zu offenbaren, da die vernünftigen Wesen das Ziel sind, auf das sich alle leiblichen Geschöpfe beziehen. Das Ziel der vernünftigen Wesen ist aber die Erkenntniß Gottes; es kann also nicht befremden, wenn

---

1) Distinct. 18. Quaest. I. Artic. III.

2) Ita etiam, quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem, per quam aliter debeat contingere.

3) Haec proprie miracula, quasi in seipsis et simpliciter mira.

4) Lib. III. c. XCIX.

in der leiblichen Natur eine Veränderung erfolgt, um den vernünftigen Wesen die Erkenntniß Gottes mitzutheilen." — Raymund Lull verweist Diejenigen, welche gegen die Anerkennung des Uebernatürlichen sich auflehnen, auf die Schöpfung aus Nichts als das größte Wunder [1]). „In der Natur — sagt er — sind viele und große Geheimnisse und das menschliche Verständniß reicht nicht hin, alle Werke der Natur zu erkennen und zu begreifen; denn die Kraft der Natur, nach ihrem Laufe zu würken, ist weit größer, als die Kraft der menschlichen Seele, die Werke der Natur zu verstehen [2]). Wenn nun also der Mensch in der Erkenntniß der Natur solche Schranken findet, wie wird er alles Uebernatürliche zu erkennen vermögen, zumal wenn er das, was über die Grenzen der Natur hinausgeht, als etwas in denselben Beschlossenes erkennen will" [3]) ? „Das Natürliche und Uebernatürliche — behauptet er — kann beides nur in dem Zusammenhange mit einander recht erkannt werden, das Verständniß des Einen bedingt das Verständniß des Andern" [4]). Die Richtung zum Uebernatürlichen betrachtet er als das Charakteristische des vom Glauben an die Menschwerdung Gottes ausgehenden christlichen Standpunktes im Verhältnisse zu dem der Natur zugewandten antiken Standpunkte [5]).

Bei der Lehre vom Wunder müssen wir hier noch die eigenthümliche Ansicht Roger Bacon's erwähnen, wie dieser gewisse durch die Kraft des Wortes von Menschen gewürkte Wunder aus der potenzirten natürlichen Kraft des Geistes, der das Wort zum naturgemäßen Organe diene, zu erklären sucht. „Jede Handlung des Menschen ist stärker und mächtiger, wenn er mit vestem Vor-

---

1) Valde mirum est, Domine, de hominibus discredentibus, nam quoniam negant et discredunt esse rem contra cursum naturae, quare non respiciunt nec perpendunt esse mundi, quod est magis impossibile secundum cursum naturae, quam sit impossibile, te esse Deum et hominem simul? nam mundus de privatione devenit in esse per tuam voluntatem et non per cursum naturae. T. IX. f. 39.

2) Adeo magna et multa sunt secreta naturae, quod non possint omnia percipi ab homine, quoniam multo major est possibilitas, quam natura habet ad operandum secundum suum cursum.

3) Et maxime si hoc inquirat intra terminos naturae, intra quos non sunt inclusae res, quae non sunt secundum cursum naturae? T. IX. f. 401.

4) Opera naturae percipiuntur per opera, quae sunt supra naturam, et opera, quae sunt supra naturam, percipiuntur per opera naturae, quoniam alia sunt aliis occasio, ut percipiantur. L. c. f. 402.

5) Benedictus sis, Domine, quia a tempore tuae incarnationis plus tractant et cogitant homines in tuis operibus, quam in operibus naturae, et per hoc significatur, quod ipsi sint plus in tempore gratiae post tuam incarnationem, quam ante ipsam, quando philosophi plus tractabant de operibus naturae, quam de tuis. De contemplat. in Deum Vol. II lib. III. Dist. 28. c. CLI. f. 349.

satze seinen Sinn darauf richtet und zuversichtlich hofft, daß er erlangen könne, was er erzielt. Weil das Wort aus dem Gedanken und Verlangen des Menschen gebildet wird und der Mensch an demselben seine Freude hat, und es das eigenste Werkzeug der vernünftigen Seele ist, daher hat es die größte Würkungskraft unter Allem, was vom Menschen geschieht, besonders wenn es aus einer sichern Richtung, einem großen Verlangen und einem starken Vertrauen hervorgeht. Zum Beleg dient, daß fast alle Wunder, welche durch Heilige vollbracht worden, von Anfang an durch die Kraft der Worte vollbracht wurden" [1]).

Wenn wir in die Untersuchungen dieser Theologen über das Verhältniß der göttlichen Präscienz und Prädestination zur kreatürlichen Freiheit eingehen, dürfen wir nicht vergessen, daß das augustinische System das religiöse Bewußtseyn und Denken dieser Zeit vorherrschte, wie diese Grundrichtung immer den bedeutendsten, wenngleich von beiden Seiten weniger zum Bewußtseyn gekommenen Unterschied zwischen der occidentalischen und der orientalischen Kirche bildete. Durch einen solchen dogmatischen Standpunkt und durch die strenge Consequenz der monistischen Spekulation wurden die Theologen dazu hingetrieben, die kreatürliche Freiheit zu opfern, wenngleich sie dieselbe zu retten suchten. Auch hier werden wir, wahrnehmend, wie ein wohlberechtigtes praktisches Interesse bei spekulativen Geistern der starren Consequenz des Denkens weichen mußte, den Nachtheil der Vermischung des philosophischen und religiösen Standpunktes in der Theologie wahrnehmen müssen. Die Macht des ethischen Moments bei ihnen und ihre Besonnenheit giebt sich aber darin zu erkennen, wie sie wenigstens dem Scheine nach die Freiheit zu behaupten, die Ursächlichkeit des Bösen von Gott zu entfernen, Alles, wodurch das sittliche Gefühl verletzt werden konnte, zu meiden suchten. Ihre gewandte Dialektik und die Benutzung der schon von Augustin vielfach gebrauchten Künste kam ihnen dabei sehr zu Statten.

Schon Anselm verfaßte eine Schrift über die Frage, wie

1) Omnis operatio hominis est fortior et impetuosior, quando ad eam est multum sollicitus et voluntarius et fixo proposito firmat intentionem et sperat firmiter, se posse consequi, quod intendit. — Quia verbum ab interioribus membris naturalibus generatur et formatur ex cogitatione et sollicitudine, et delectatur homo in eo, et propriissimum est instrumentum animae rationalis, ideo maximam efficaciam habet inter omnia, quae fiunt ab homine, praecipue cum ex intentione certa, disiderio magno et vehementi confidentia profertur. Cujus signum est, quod omnia fere miracula, quae facta sunt per sanctos, a principio fiebant per virtutem verborum. Opus majus f. 252.

sich die göttliche Präscienz und Prädestination mit dem freien Willen vereinigen lasse. Er hilft sich durch solche logische Unterscheidungen der Begriffe, welche wohl gegen manche Mißverständnisse, manche Uebertreibungen und Schroffheiten zu verwahren, aber nicht die eigentliche Schwierigkeit zu beseitigen geeignet waren. Seine Lehre ist diese: „Die göttliche Präscienz schließt die freie Selbstbestimmung keineswegs aus, das Nothwendige und das Freie weiß Gott jedes in seiner Art voraus. Es kommt nur darauf an, den Standpunkt der Ewigkeit und den der zeitlichen Entwickelung auseinanderzuhalten. Sowie kein Widerspruch darin ist, daß von dem Standpunkte der Ewigkeit Alles eine unmittelbare Gegenwart und doch in der Zeitentwickelung eine Vergangenheit und Zukunft sey, so läßt es sich auch recht gut vereinigen, daß, was von dem Standpunkte der Ewigkeit als unwandelbar und nothwendig sich darstellt, in Beziehung auf die zeitliche Entwickelung, als von der kreatürlichen freien Selbstbestimmung abhängig, frei und wandelbar erscheine [1]. Paulus gebraucht Röm. 8, 28 das Perfektum, auch wo von einer noch zukünftigen Handlung die Rede ist, um eben dadurch anzuzeigen, daß er keine zeitliche Handlung damit bezeichnen wollte, sondern nur eines adäquaten Wortes ermangelte, um die unmittelbare Gegenwart der Ewigkeit dadurch auszudrücken [2]), weil das einmal Geschehene unwandelbar ist, wie das Ewige" [3]). Es erhellt nun wohl, wie durch diese Unterscheidung der beiden Standpunkte der Betrachtung für die Behauptung der Freiheit noch nichts gewonnen wird. Diese Unterscheidung konnte vielmehr gerade dazu dienen, die Contingenz zu einem für die zeitliche Entwickelung nothwendigen Scheine zu machen, so daß, was in dem göttlichen Weltplane als etwas Nothwendiges gesetzt ist, nur in der Form der scheinbaren Contingenz sich verwürkliche. Anselm selbst kann nicht umhin, die Consequenzen, die sich aus seinen Sätzen ziehen lassen, zu bemerken. „Muß denn nicht auch die Ursache des Bösen auf Gott zurückfallen, wenn er nichts als etwas Gegebenes erkennt (also auch das Böse nicht), sondern seine Präscienz Allem vorangeht." Er antwortet darauf, „daß alles Positive von Gott herrühre, das Böse aber etwas bloß Negatives sey. Auch in den bösen Hand-

---

1) Hoc propositum, secundum quod vocati sunt sancti, in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum, sed tantum praesens, immutabile est, sed in ipsis hominibus ex libertate arbitrii aliquando est mutabile.

2) Propter indigentiam verbi, significantis aeternam praesentiam, usum esse verbis praeteritae significationis.

3) Ad similitudinem aeterni praesentis omnino immutabilia.

lungen rührt alles Positive von ihm her, nicht aber das Böse, welches eben in dem Mangel der von Gott herstammenden rectitudo voluntatis besteht"[1]). Durch welche Unterscheidungen, wenn man sie mit jenen vorher erwähnten Behauptungen zusammenhielt, doch die Anerkennung einer nur sich selbst bestimmenden, nicht anderswoher bestimmten Freiheit, als Ursache des Bösen, noch keineswegs gesichert wurde. Mehr Reales ist in den scharfsinnigen Unterscheidungen, durch die Hugo a S. Victore die Freiheit bei dem Bösen mit der Anerkennung einer göttlichen Allmacht und Vorsehung, der Alles unterworfen sey, in Einklang zu bringen sucht. Er sagt: „Man muß das Wollen an sich und die Beziehung des Willens auf einen bestimmten Gegenstand von einander unterscheiden. Das Wollen an sich rührt nur von der Handlung des Menschen her, sobald es aber auf bestimmte Gegenstände sich richtet, findet es sich beschränkt durch die göttliche Weltordnung und kann nur dahin sich wenden, wo ihm durch diese der Weg offen gelassen ist. So ist das Böse in der Erscheinung durch die göttliche Weltordnung gebunden und muß, wie Alles, derselben dienen"[2]).

Auf dem im zwölften Jahrhundert gelegten Grunde führten die Theologen des dreizehnten ihre Forschungen weiter fort. Alexander von Hales geht auch von dem Satze aus, daß das, was in der Zeit geschieht, sich nicht wie etwas Gegebenes zu dem göttlichen Wissen verhalten könne, da das Zeitliche nicht Ursache des Ewigen seyn, Gottes Wissen von nichts Andrem abhängig gedacht werden könne. Um die göttliche Präscienz mit der Contingenz der freien Handlungen zu vereinigen, unterscheidet er, was an sich und was in einem gewissen Zusammenhange, unter gewissen Voraussetzungen nothwendig sey, unbedingte und bedingte Nothwendigkeit[3]). Bei dem Alexander von Hales finden wir zuerst den Begriff von einem fatum, der von nun an in der scholastischen Theologie ein herrschender wird. „Sieht man auf die göttliche Weltordnung, wie sie in der göttlichen Vernunft ist, so ergiebt sich der Begriff der Vorsehung, sieht man auf die Offen-

1) Deus facit omnes actiones et omnes motus, quia ipse facit res, a quibus et ex quibus et per quas et in quibus fiunt.

2) In velle et vitium est, in quantum velle ex voluntate mala, et ordo est, in quantum ad hoc vel ad hoc ex disponente est. Potest ergo voluntas mala in se corrumpi et resolvi per proprium vitium, quod ei aliunde non datur, sed non potest per velle extra se praecipitari, nisi qua ei via aperitur. Gott nicht auctor ruendi, sed incedendi ordinator. De sacramentis fidei lib. I. P. V. c. XXIX.

3) Necessitas consequentiae et necessitas consequentis, necessitas antecedens et necessitas consequens, necessitas absoluta et ordinis.

barung in dem Zusammenhange der Erscheinungswelt, so ergiebt sich der Begriff des fatum [1]). Inwiefern die Vorsehung exemplaris ratio in arte divina ist, heißt sie providentia, insofern sie in re vel affectu operis sich darstellt, heißt sie fatum. Freier Wille und fatum stehen nicht mit einander in Widerspruch; denn wenn unter dem fatum das durch ein höheres Gesetz geleitete Zusammenwürken aller Ursachen verstanden werden muß, so ist der freie Wille eine dieser Ursachen [2]). Durch dasselbe werden die Würkungen der freien, wie der natürlichen Ursachen, alle auf die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechende Weise, zusammen geleitet. Die Würkungen des freien Willens werden nur durch den Zusammenhang, in den sie das fatum setzt, gehindert, die von der göttlichen Vorsehung bestimmten Grenzen zu überschreiten [3]). Gott erkennt das Böse, aber von dem Guten aus, wie dieselbe Kunst die Erkenntniß von dem, was ihren Gesetzen entspricht und was denselben zuwiderläuft, umfaßt; wie wenn das Licht sich selbst und seine Würkungen sehen könnte, würde es erkennen, wie das Eine für das Licht empfänglich ist, das Andere nicht, was eben die Finsterniß ist, und es würde also durch sich selbst sich selbst und die Finsterniß erkennen." Alexander von Hales rechnet auch das Böse zur Darstellung der Harmonie des Universums. „Die Vergleichung mit dem Bösen dient dazu, daß das Gute in seinem Wesen desto mehr hervorleuchte" [4]). Aehnlich Albertus M.: „Der erste Grund und das Urbild von Allem, was geschieht oder geschehen kann, sey es durch Menschen oder Engel, ist die göttliche Vorsehung [5]). Das fatum ist die von der Vorsehung abgeleitete Ordnung, wie sie in dem Ganzen der geschaffenen Dinge ausgeprägt worden, wie sie sich offenbart in dem Zusammenhange der natürlichen und der freien Ursachen [6]). Vorsehung und fatum unterscheiden sich von einander, wie Urbild und Abbild, die bildende Ursache und die den Dingen eingebil-

1) Die Unterscheidung: Dispositio, quae est in disponente et dispositio, quae est in re disposita. Dispositio in disponente est exemplar, dispositio in disposito est ordo deductus ab ipso exemplari et est forma exemplata in ipsa re.

2) Ipsum liberum nostrum arbitrium est una causarum, secundum cujus ordinationem ad suos effectus currit series fati.

3) Connexione fatali coërcentur ab evagatione limitum divinae providentiae sive determinatorum a divina providentia.

4) Propter ipsam bonorum pulchritudinem permisit Deus mala fieri.

5) Prima ratio et forma exemplaris.

6) Die dispositio exemplata a providentia, influxa et impressa rebus creatis secundum totum ordinem causarum naturalium et voluntariarum rebus inhaerens et quasi impressa et incorporata rebus creatis.

dete Form [1]). Die causae contingentes, wie der freie Wille, die wahren und nächsten Ursachen dessen, was geschieht, sind dem fatum untergeordnet, verlieren ihre Causalität nicht, und so rühren dieselben Würkungen in verschiedener Beziehung von der Vorsehung, von dem fatum und von dem freien Willen her. Durch das fatum wird das Böse selbst zum Guten geordnet, so, daß nämlich das Gute aus demselben hergeleitet wird [2]), und das Böse ist in dem Verhältnisse zum Ganzen nichts Böses mehr, es wird aufgehoben durch die Ordnung des Schicksals, welche nicht zum Bösen zwingt, aber das einmal geschehene Böse ordnet" [3]). Albertus sucht aus der Analogie der Natur den Zusammenhang zwischen der schaffenden, erhaltenden und weltregierenden Thätigkeit, den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Vorsehung, wie in dem Einen auch nothwendig das Andere mitgesetzt sey, nachzuweisen. „Wie es in der Natur dieselbe Kraft ist, welche bildend in dem Samen würkt, aus dem Samen erzeugt und welche das Erzeugte in seiner Entwickelung leitet [4]), dadurch, daß sie auf jedes Glied insbesondere ihren Einfluß verbreitet, und zugleich dem ganzen Erzeugten eine solche Beschaffenheit mittheilt, vermöge welcher jedes einzelne Glied seiner Bestimmung entgegengeführt wird und jedes in der Ordnung des Ganzen seinen rechten Platz erhält [5]), so ist es in dem Schöpfer der ganzen Welt dieselbe Kraft, wodurch er die Welt schafft und wodurch er in jedem Einzelnen und dem Organismus des Ganzen, hier jedem seinen Platz anweisend und die Entwickelung alles Einzelnen im Zusammenhange des Ganzen leitend, fortwürkt, daß alles Einzelne in der Ordnung des Ganzen seine rechte Stellung behaupte" [6]).

Die bei aller scheinbaren Behauptung der Freiheit zur Läugnung derselben hintreibende Consequenz des eine starre Einheit festhaltenden Denkens tritt am stärksten in Thomas von Aquino hervor, wie man dies erkennen muß, wenn man nicht durch vereinzelte Erklärungen sich irre leiten läßt, sondern alles Einzelne,

---

1) Ut exemplar et exemplatum, wie causa influens et forma influxa.

2) Ipsum malum ordinem boni habet, ut scilicet bonum eliciatur ab ipso.

3) Quae non cogit ad malum, sed etiam ipsum factum ordinat.

4) Una et eadem virtus, quae formativa est in semine et factiva sive generativa nati, quae efficitur regitiva ejus, quod natum est.

5) Eo quod influit unicuique membro particulariter et toti simul talem dispositionem, per quam unumquodque ad suum ordinem deducitur et singula in toto suis nectuntur ordinibus naturalibus.

6) Ut quaequae ordinibus suis connectantur. Nur occasionaliter ex ordinatione providentiae mala fieri est bonum et utile et universitati et facienti et patienti.

was er an verschiedenen Stellen darüber sagt, zu einem systematischen Zusammenhange verbindet. Wir wollen so eine Gesammtanschauung von seiner Lehre uns zu bilden suchen. „Gott erkennt Alles auf ewige Weise in unmittelbarer Gegenwart [1]), daher wird auch das Contingente von Gott auf untrügliche Weise als gegenwärtig erkannt, und doch ist das Zukünftige etwas Zufälliges, wenn es mit den Ursachen, aus denen es zunächst hervorgeht, zusammengehalten wird [2]). Wenn auch die höchste Ursache eine mit Nothwendigkeit würkende ist, kann doch die Würkung etwas Zufälliges seyn wegen der zunächst stehenden Ursache, die eine zufällig würkende ist.“ Er behauptet, daß der Wille Gottes Manches, nicht Alles, auf nothwendige Weise würke. Als Grund für diesen Satz wurde nun von Manchen angeführt, daß Gott theils durch nothwendige, theils durch zufällige Ursachen würke. Dagegen aber wendet er zweierlei ein. „Erstlich, die Würkung der ersten Ursache kann in Beziehung auf die zweite Ursache eine zufällige seyn, wenn die Würkung der ersten Ursache durch den Mangel der zweiten gehindert wird, wie die Würkung der Sonne durch den Mangel an der Pflanze gehindert werden kann. Aber kein Mangel einer zweiten Ursache kann hindern, daß der Wille Gottes seine Würkung hervorbringe. Sodann würde, wenn man nur bei der Unterscheidung der zufälligen Ursachen von den nothwendigen stehen bliebe, daraus folgen, daß aus jenen etwas dem Willen Gottes Zuwiderlaufendes hervorgehen könne, was sich mit der göttlichen Allmacht nicht vereinigen ließe. Daher muß man vielmehr in dem Willen Gottes den Grund davon suchen. Da dieser die mächtigste Ursache ist, so folgt daraus nicht allein, daß Alles geschieht, was er will, sondern auch auf die Weise, wie er es will. Gottes Wille ist es aber nun, daß das Eine auf nothwendige, das Andere auf zufällige Weise geschehe, zur Herstellung der Harmonie des Universums [3]); es sind also nur zwei verschiedene von Gott selbst dazu geordnete Formen, in denen sein Wille sich verwürklicht“ [4]). Damit hangt es auch zusammen, daß Thomas Aquinas, indem er Diejenigen bestreitet, welche eine durch den rechten Gebrauch des freien Willens

1) Ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

2) Et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

3) Ut sit ordo in rebus ad complementum universi.

4) Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

bedingte Gnade und eine durch die darauf sich beziehende göttliche Präscienz bedingte Prädestination annahmen, Solchen entgegenhält, daß alles Dies schon unter der Würkung der Prädestination mitbegriffen sey und durch diese vorausgesetzt werde [1]). Es lasse sich nicht unterscheiden, was von dem freien Willen und was von der Prädestination herrühre, wie sich auch nicht unterscheiden lasse, was von der ersten und was von der zweiten Ursache herrühre; denn die göttliche Vorsehung bringe ihre Würkungen durch die Thätigkeit der zweiten Ursachen hervor. „Alles führt zurück auf die Güte Gottes. Aus dieser ist der Grund dafür abzuleiten, warum die Einen prädestinirt, die Andern verworfen werden. Die Güte Gottes, die in sich eine einfache ist, muß in der Erscheinungswelt auf mannichfaltige Weise sich darstellen, weil die geschaffenen Dinge die Einfachheit des göttlichen Wesens nicht erreichen können. Daher werden zur Vollendung des Universums verschiedene Stufen erfordert von dem höchsten bis zum niedrigsten Standpunkte. Und diese mannichfaltigen Stufen in den Dingen zu erhalten, läßt Gott manches Böse geschehen, damit nicht viel Gutes verhindert werde [2]). So ist das Menschengeschlecht im Ganzen wie das Universum zu betrachten. Es wollte Gott an einem Theile der Menschen, denen, welche er dazu vorher bestimmt hatte, seine Güte in der Form der sie verschonenden Barmherzigkeit, an Andern, den Verworfenen, seine Güte in der Form der strafenden Gerechtigkeit offenbaren. Und dies ist die Ursache, weshalb er die Einen erwählt, die Andern verwirft, und der Grund dieser Verschiedenheit liegt nur in dem Willen Gottes. Es ist gleichwie mit der Natur, wo wohl ein Grund dafür angegeben werden kann, warum Gott den Einen Urstoff die Gestalt des Feuers und des Wassers annehmen ließ, nämlich, damit unter den natürlichen Dingen eine Verschiedenheit stattfinden sollte, warum aber der eine Theil des Stoffes unter jener, der andere unter dieser Form da ist, das hangt von dem einfachen göttlichen Willen ab, wie es nur von dem Willen des Künstlers abhangt, daß der eine Stein an diesem, der andere an jenem Theile der

---

1) Manifestum est, quod id quod est gratiae est praedestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur.

2) Necesse est, quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus, propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut uniformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur.

Wand ist, obgleich die Kunst Rechenschaft davon geben kann, warum überhaupt einige an dieser, andere an jener Wand sind" [1]). Diese Idee der nothwendigen Mannichfaltigkeit in dem Universum ist überhaupt eine der vorherrschenden bei ihm: daß die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe zur Darstellung der göttlichen Güte einander ergänzen sollte [2]). So erscheint ihm auch das Böse als nothwendig zur Vollendung des Universums in seiner Mannichfaltigkeit. „Das Universum ist besser und vollkommener, wenn in demselben einige Wesen sind, welche von dem Guten abfallen können und zuweilen würklich abfallen, indem es Gott nicht hindert, weil es der Vorsehung zukommt, die Natur nicht zu vernichten, sondern sie zu bewahren [3]). In der Natur der Dinge aber ist dies gegründet, daß, was abfallen kann, zuweilen würklich abfalle [4]). Und weil, wie Augustin sagt, Gott so mächtig ist, daß er auch das Böse zum Guten dienen lassen kann, so würde viel Gutes wegfallen, wenn Gott kein Böses seyn ließe. Es würde die vergeltende Gerechtigkeit und die tragende Geduld nicht gepriesen werden, wenn es kein Böses gäbe [5]). In dem Bösen als Handlung führt alles Positive [6]) zurück auf die erste Ursache, nicht aber in Beziehung auf das Böse an sich, was in dem Abfall besteht, gleichwie bei dem Hinkenden Alles, was zur Bewegung gehört, von der bewegenden Kraft, das Mangelhafte aber nicht von dieser, sondern von dem Mangel des Beines herrührt" [7]).

Das Wissen Gottes vergleicht Thomas mit dem Wissen des Künstlers im Verhältnisse zu seinem Werke. „Das Wissen als Wissen bezeichnet zwar keine Ursächlichkeit, aber insofern es das Wissen des bildenden Künstlers ist, steht es in dem Verhältnisse der Ursächlichkeit zu dem, was durch die Kunst hervorgebracht

---

1) Summa P. I. Quaest. XXIII. Artic. V.

2) Produxit res in esse, propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam, et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia; nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim, unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura., Quaest. XLVII. Artic. I.

3) Nach Dionysius Areopagita.

4) Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant.

5) Quaest. XLVIII. Artic. II.

6) Id quod habet entitatis et perfectionis.

7) Et similiter quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

wird. Das Wissen des Künstlers zeigt zuerst den Zweck, dann setzt sich der Wille diesen Zweck vor, dann gebietet der Wille das Handeln, durch welches die von dem Wissen entworfene Idee verwürklicht werden soll. Was aber in der Ausführung durch Abweichung von der Idee des Künstlers oder von dem vorgesetzten Zwecke geschieht, läßt sich nicht auf das Wissen des Künstlers als Ursache zurückführen, also nicht das Böse, was eine Abweichung von der göttlichen Idee und dem göttlichen Zwecke ist"[1]. Darnach könnte es scheinen, als ob nach der Auffassung des Thomas das Böse als etwas in der göttlichen Idee nicht Gesetztes, als eine aus der kreatürlichen Freiheit abzuleitende Abweichung von der Idee, ein daherrührender Gegensatz zwischen der Idee und der Erscheinung betrachtet werden müßte. Dann würde nur die Erlösung als Handlung Gottes zur Aufhebung dieses aus dem Mißbrauche der kreatürlichen Freiheit herrührenden Gegensatzes auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen seyn. Aber wenn wir das, was Thomas sagt, im Zusammenhange mit seinen so eben von uns entwickelten Gedanken auffassen, wird sich doch ergeben, er kann der kreatürlichen Freiheit, der Würkung der causae secundae nicht soviel zuschreiben, daß die Vollziehung der göttlichen Idee dadurch würklich in irgend einem Moment gehindert werden könnte. Nach seiner Betrachtungsweise ist doch zuletzt auf die göttliche Causalität Alles zurückzuführen und Alles erscheint nur als eine in der zeitlichen Entwickelung nothwendige Vermittelung für die Würkung derselben, auch das Böse erscheint als etwas in dem Zusammenhange dieser Vermittelungen Nothwendiges, was nur als Böses in der göttlichen Idee nicht mitgesetzt ist. Erwägen wir ferner, daß nach der Lehre des Thomas Gottes Erkennen eins ist mit seinem Seyn, seinem Wesen, so folgt daraus, daß die Form, in der sich Alles in der Erscheinungswelt entwickelt, nothwendig der Art entspricht, wie Alles von Ewigkeit her in dem mit dem göttlichen Seyn identischen Erkennen gesetzt ist. Es bleibt hier kein Raum für die kreatürliche Freiheit als wahre Causalität. Consequent durchgeführt würde ein solcher Satz einen pantheistischen Monismus erzeugt haben, den er aber, Almarich von Bena bekämpfend, meiden wollte. Wir brauchen uns in dieser Hinsicht nicht bloß an den Commentar des Thomas über das Buch de causis zu halten, in Beziehung auf welchen man sagen könnte, daß er sich ganz objektiv haltend vielmehr

1) Unde patet, quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei. In Sentent. lib. I. Distinct. 38. Quaest. I. Artic. I.

eine fremde Anschauungsweise als seine eigene entwickelt hätte. Auch wo er nur seine eigenen Ideen darstellt, werden uns solche Gedanken begegnen. „Gott — sagt er — erkennt Alles in sich selbst, sein Seyn ist sein Erkennen, in der Form des Erkennens sind alle Würkungen in der höchsten Ursache vorgebildet [1]). Gott würkt in Allem, doch in Jedem nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit [2]), daher würkt er in den natürlichen Dingen so, daß er ihnen die Kraft zur Thätigkeit mittheilt und ihre Natur zu einem solchen Thun bestimmt; in dem freien Willen aber würkt er auf solche Weise, daß er die Kraft zu handeln ihm mittheilt und unter Gottes Würksamkeit der freie Wille thätig ist [3]), aber doch die Bestimmung und der Zweck der Handlung in der Gewalt des freien Willens steht, daher bleibt diesem die Herrschaft über seine Handlung, obgleich nicht so, wie bei der ersten Ursache," und durch diese letzte Bestimmung kann wieder dahin eingelenkt werden, daß doch Alles zuletzt auf die causa prima, die durch alle von ihr selbst gesetzte Vermittelungen hindurchwürkt, zurückgeführt wird [4]).

Wie fern Thomas davon ist, den freien Willen würklich als selbstständige Causalität anzuerkennen, erhellt auch aus der Art, wie er die Einwendung zurückweiset, daß durch seine Lehre der freie Wille aufgehoben werde. Er sagt nämlich, Gott würke in dem freien Willen, wie es dessen Natur erfordere, wenn er also auch den Willen des Menschen zu einer andern Richtung umbildet, schafft er es doch durch seine Allmacht, daß er das, wozu er umgebildet wird, frei will [5]), und so wird das Wesen des Zwanges aufgehoben. Sonst wäre es ein Widerspruch, wenn er dasjenige nicht wollte, wozu er umgebildet wird. [6])

Wir erkennen den Tief- und Scharfsinn des Raymund Lull in der Behandlung dieser Gegenstände, aber auch bei ihm zeigt

---

1) Quod ipsum esse causae agentis primae est ejus intelligere. Unde quicunque effectus praeexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso ejus intelligere et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne, quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est. Summa P. I. Quaest. XIV. Artic. V. Gott erkennt Alles in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Die scientia Dei non causa mali, sed boni, per quod cognoscitur malum. L. c. Artic. X.

2) Ita tamen, quod in unoquoque secundum ejus conditionem.

3) Ut virtutem agendi sibi ministret in ipso operante liberum arbitrium agat.

4) Sentent. lib. I. Distinct. 25. Quaest. I. Artic. I.

5) Etiamsi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud, in quod mutatur, voluntarie velit.

6) Sentent. lib. I. Distinct. 25. Quaest. I. Artic. III.

es sich, daß er, indem er die Freiheit zu retten sucht, doch durch das monistische Interesse seiner Spekulation unwillkührlich zur Läugnung derselben hingetrieben wird. Auch er unterscheidet, wie Thomas Aquinas, einen zwiefachen Standpunkt für die Betrachtung der Dinge, wie Alles auf ewige Weise in Gott oder in der Idee, welche mit Gott eins ist, besteht und wie es sich in der zeitlichen Entwickelung darstellt. „Die Welt und ihre Theile waren von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft durch die Idee oder die Ideen, da die göttliche Vernunft von ihrem Wesen und dem Wesen ihrer Attribute nichts außer sich hervortreten läßt [1]), wie das Siegel, das in Wachs abgedruckt wird, wie das Bild, das im Spiegel sich darstellt, an sich selbst dasselbe bleibt. Als Gott die Welt schuf, setzte er in dem Schaffen doch vom Seyn der Idee nichts außer sich, sonst wäre die Idee dem Wandel unterworfen worden, nicht die ewige geblieben, was unmöglich ist, da Gott selbst die Idee ist [2]). Aber Gott wollte, daß das aus Nichts geschaffen werde, was er von Ewigkeit her durch die Idee bei sich hatte [3]), und wie er wollte, so konnte er es auch durch seine unendliche Macht. Was auf ewige Weise in ihm ist, konnte nicht in Quantität, Zeit, Bewegung übergehen [4]). So müssen wir daher unterscheiden zwischen dem geschaffenen Dinge, als solchem, wie es in der Zeit sich entwickelt und erscheint, und wie es durch die göttliche Weisheit an und für sich von Ewigkeit her begriffen wird [5]), und das, was die göttliche Weisheit auf unmittelbare Weise begreift, ist die Idee [6]). Gottes schaffende und seine erhaltende Thätigkeit unterscheiden sich von einander nur wie unmittelbares und vermitteltes Würken. Weil auf Gottes schaffende Thätigkeit, möge sie Alles auf unmittelbare Weise würken, wie bei der Schöpfung aus Nichts, oder durch Kreaturen als seine Organe, auf gleiche Weise Alles zurückzuführen ist, so ist Schöpfung und Erhaltung durch Gott dasselbe [7]). Das Ver-

---

1) Nihil extra mittente.

2) Idea esset alterata, et non aeterna, quod est impossibile, quum idea sit Deus.

3) Sed divina voluntas voluit, quod de nihilo esset creatum hoc, quod ab aeterno habuit per ideam.

4) Ueber Zeit und Raum erklärt er sich in dem liber contemplationis in Deum Vol. III. lib. IV. Distinct. 38. c. CCLXVII. T. X. f. 141. Wie die Zusammensetzung von Materie und Form den Körper bildet, so bilden Potenz und Aktus die Zeit. Die Zeit ist das Vermittelnde zwischen dem potenziellen und dem aktuellen Seyn. Weil in Gott Alles actus ist, daher in ihm keine Zeit.

5) Ens creatum secundum hoc, quod est simpliciter per se und insofern simpliciter comprehensum ab aeterno per divinam sapientiam.

6) S. Quaest. super lib. Sentent. I. Qu. XXVII. Opp. T. IV. f. 27.

7) Et quia creatio ita est per creare creaturam, quae conservat

mittelnde für die erhaltende Thätigkeit Gottes ist die anerschaffene den Dingen beiwohnende vis conservativa, welcher alles von außen Kommende nur zur Hülfe gereicht." Diese Unterscheidung zwischen der unmittelbaren und der mittelbaren Würksamkeit Gottes gebraucht er für die Entwickelung der Prädestinationslehre [1]). „Der Prädestinirte ist der Idee nach Gott selbst, da die Idee und Gott dasselbe sind, diese Prädestination ist daher eine untrügliche und unwandelbare. Insofern aber die Prädestination einen geschaffenen Menschen betrifft, ist sie eine neue. Und obgleich der neue geschaffene Mensch seinem Wesen nach von dem Menschen der Idee nicht verschieden ist, so ist er doch von demselben verschieden, insofern der geschaffene Mensch in der Form der Quantität, des Raumes und der Zeit da ist und in dieser Beziehung ist das Heil desselben nichts Nothwendiges, denn Gott würkt hier auf vermittelte Weise. Er hat den Petrus vermöge des Verdienstes seiner guten Werke vorherbestimmt, wie er durch Sonne und Feuer Wärme giebt. So ist es auch mit der Verdammniß des Judas, überall kommt es darauf an, daß man, um die göttliche Ordnung und Gerechtigkeit nicht zu beeinträchtigen, die Mittelursachen beachte [2]). Der menschliche Geist kann etwas in Frage stellen, etwas als möglich sich denken, was bei Gott gar nicht in Betracht kommen kann, wo die Frage von selbst wegfällt, weil sie etwas betrifft, was für das göttliche Denken gar nicht gesetzt werden kann. Was der Mensch vom Standpunkte des bloß abstrakten Denkens als möglich setzt, ist etwas, das im Zusammenhange des würklichen Daseyns gar nicht Raum finden kann" [3]). In seinem Werke von der contemplatio in Deum [4]) sucht er zu beweisen, daß weder die Prädestination noch das praescire von Seiten Gottes etwas Zwingendes sey, was den göttlichen Eigenschaften, der Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. widerstreiten würde. „Wie die Palme durch den Naturlauf Dat-

---

aliam creaturam, sicut est per creare illam creaturam conservatam, ergo sequitur quod creatio et conservatio sint idem. S. Quaest. super lib. Sentent. I. Qu. XXXVIII.

1) L. c. Qu. XXXIII.

2) So zu unterscheiden una praedestinatio, quae est Deus, et alia praedestinatio, quae est effectus, et in novo subjecto sustentata et creata, et hoc sine mutatione divini intellectus, qui non mutatur per suum effectum, cum suus effectus non sit novus in quantum idea, sed est novus quoad seipsum, cum ex nihil de novo sit productus.

3) Quod Deus non possit damnare Petrum, nec salvare Judam, et tale non posse non est ens reale, sed intentionale in humano intellectu, cum Deus sicut non diligit salvare Judam et damnare Petrum, sic non intelligit damnare Petrum et salvare Judam. Qu. XXXVI.

4) Vol. III. lib. IV. Distinct. 38. c. CCLXV. T. X. f. 135.

teln und der Apfelbaum Aepfel hervorbringt, so werden durch den freien Willen, das ungehemmte Vermögen und das Verdienst in dem Einen, Petrus, die guten, in dem Andern, Wilhelm, die bösen Werke hervorgebracht. Sowie dies dort durch den Naturlauf in der Verschiedenheit beider Bäume, so ist es durch einen Naturlauf von andrer Art in der Verschiedenheit beider Menschen vermittelt [1]). Wenn aber in Beziehung auf die beiden Bäume die Natur jeden nach seiner Eigenthümlichkeit zwingt (constringit), Verschiedenes hervorzubringen, so ist hingegen bei dem Menschen keine Naturnothwendigkeit, welche ihn zwingt, gute oder böse Werke zu vollbringen, weil die Natur hier den freien Willen aufnimmt." Immer kommt er darauf zurück, daß die Prädestination die Mittelursachen nicht ausschließe, es sey eine mißverstandene Verehrung der göttlichen Weisheit, welche die Menschen der Prädestination zuviel zuschreiben lasse [2]). Wenn die mißverstandene Prädestinationslehre den Menschen in der Ausübung des Guten und in der Meidung des Bösen träge macht, ist es besser, daß er sich gar nicht damit beschäftige [3]). „Wie wenn Einer einen verfaulten Samen aussäet, ohne es zu wissen, und er hält den Samen für einen fruchtbringenden, was er doch nicht ist, hält daher für möglich, was es in der That nicht ist [4]), so wissen die Beiden, von denen der Eine zum Heile, der Andere zur Verdammniß vorherbestimmt ist, nicht, wozu sie vorherbestimmt sind, und deshalb glauben Beide Seligkeit und Verdammniß in ihrer Gewalt zu haben und weil sie dies für möglich halten, daher ist in ihnen der ungezwungene freie Wille. Wie wenn der Säemann meint, daß aus dem verdorbenen Samen Weitzen wachsen werde, und es wird aber nur das würklich, was in dem Samen vorherbestimmt ist, so gelangen Peter und Wilhelm vermittelst dessen, was sie würklich thun, zu dem, wozu sie vorherbestimmt worden, obgleich sie meinen, daß ihnen potentialiter möglich sey,

1) In anima rationali formantur diversa opera secundum formam, qua recipiuntur qualitates praedictae, quae formantur accidentaliter ad bona opera vel ad mala ratione accidentium separabilium, quae eveniunt iis.

2) Ratio, quare homo dat praedestinationi majorem vim et potestatem, quam ipsa habeat, est, quia facit honorem et reverentiam tuae perfectae sapientiae imaginando, omnia, quae fuerunt et sunt et erunt, oportere esse, sicut ab ipsa sciuntur.

3) Quo plus cognitio praedestinationis intrat in memoriam et intellectum hominis, eo plus debilitatur voluntas, eo quod praedestinatio sit nimis grave onus memoriae et intellectui et per debilitatem voluntatis fit homo piger in faciendo bonum et evitando malum.

4) Fol. 142.

was ihnen potentialiter und actualiter unmöglich ist." Er bemerkt selbst, welche praktisch nachtheilige Folgerungen aus diesem Beispiele könnten abgeleitet werden, rechtfertigt sich aber damit, daß das Interesse für die Wahrheit ihn so zu schreiben nöthige [1]). „Alle Werke, welche Peter und Wilhelm thun und die Weise, wie sie dieselben thun, sind ihnen vorherbestimmt und sie werden doch von ihnen mit freiem Willen ohne irgend einen Zwang vollbracht. In Beziehung auf die Menschen, gleichwie in der Natur, geschieht Alles nach der göttlichen Prädestination, aber bei den Naturwesen kann, weil kein freier Wille, auch kein Verdienst oder keine Schuld da seyn. Wenn der prädestinirte Petrus etwas Böses und der praescitus Wilhelm etwas Gutes thut, so ist für den menschlichen Geist das Gute ein Merkmal der Prädestination zur Seligkeit, das Böse ein Zeichen der Prädestination zur Verdammniß, aber deshalb ist doch keine Veränderung in dem göttlichen Rathschlusse anzunehmen [2]). Daher entsteht dann der Irrthum, wenn der menschliche Geist nach diesem täuschenden Symptome in der zeitlichen Erscheinung über die Prädestination urtheilt [3]), keine Rücksicht nimmt auf das Wesen der zeitlichen Entwickelung, den Gegensatz zwischen Potenz und Aktus, die Schranke der menschlichen Vernunft, welche die Prädestination nicht auf so vollkommene Weise, wie sie in der göttlichen Weisheit gesetzt ist, begreifen kann [4]). Eine solche absolute Erkenntniß von der Prädestination würde aber auch das Wesen des menschlichen ethischen Standpunktes aufheben, von einer Wahlfreiheit des Willens, von Schuld und Verdienst könnte dann nicht mehr die Rede seyn [5]). Das rein-menschliche Handeln kann aber nur von dem Standpunkte jener Ungewißheit in Beziehung auf die Prädestination, ob Einer zur Seligkeit oder Unseligkeit prädestinirt sey, stattfinden. Sowie nun der Landmann, welcher erkennt, daß die Aehre

---

1) Quia istud exemplum dat periculosam significationem, id hoc, quod possit plus nocere, quam prodesse, propterea non libenter ponitur et scribitur a nobis.

2) Quia in te, Domine, non est defectus, ideo salvatio et damnatio non est alterabilis in eis, sed solum in operibus ipsorum.

3) Quando figura actualis repraesentat falsitatem, sicut speculum falso repraesentat falsam figuram.

4) Unde haec falsa figura praedestinationis formatur ratione temporis, quod est inter actum et potentiam et ratione defectus humani intellectus, qui non potest ita perfecte percipere praedestinationem, sicut tua sapientia eam scit. f. 143.

5) Si noster intellectus ita bene id, quod homini est praedestinatum, sciret sicut tua sapientia, non fieret homini falsa figura in praedestinatione, neque haberet homo liberam voluntatem, nec obligationem nec meritum in suis operibus.

der Potenz noch im Samenkorne sey, nach dem Maaße seiner Erkenntniß das Samenkorn ausstreuen muß, ohngeachtet seiner Unwissenheit über den Erfolg, so verhält es sich mit der Vollbringung des Guten als dem Vermittelnden zur Erlangung der Seligkeit, und die Unwissenheit in Beziehung auf den göttlichen Rathschluß kann dem Menschen nicht zur Entschuldigung gereichen [1]). Nehmen wir an, daß dem Petrus etwas Gutes, dem Wilhelm etwas Böses sich vorzubilden und zu wollen prädestinirt sey, so müssen wir nun sagen, daß, ehe sie dieses sich vorbildeten oder wollten, Beide den freien Willen hatten, Gutes und Böses sich vorzubilden und zu wollen. Nachdem der Entschluß frei gefaßt worden, kommt er eben so frei zur Ausführung [2]). Sie handeln frei, weil Jeder von ihnen inne wird, daß er auch das Entgegengesetzte thun könnte, wenn er wollte. Wenngleich es prädestinirt ist, daß Dieser Jenen tödten soll, so handelt er doch durchaus frei. So, wenn er seine Absicht nicht ausführen kann, der Pfeil verfehlt, ist auch dies vorherbestimmt. Doch mit einem solchen Vorsatze ist auch die Schuld vorhanden, wenngleich das sinnliche Vermögen den Vorsatz nicht zur Ausführung bringen kann." Aber es erhellt leicht, wie wenig das Beispiel dazu gebraucht werden konnte, um, wie Lull meint, dadurch zu beweisen, daß die Prädestination überhaupt nichts Zwingendes, den freien Willen Aufhebendes sey; denn die Prädestination bezieht sich ja nicht bloß auf die äußerliche Handlung, sondern auch auf die innere Willensbestimmung [3]). Uebrigens spricht er die Ueberzeugung aus, wie sehr in dieser Lehre die discursive Entwickelung der Anschauung nachstehe [4]). Und so schließt er auch diese ganze Auseinandersetzung, damit sich entschuldigend, quod noster intellectus ipsam melius intelligat, quam nostra sensualitas potuerit scribere.

Von der Theologie gehen wir zur Anthropologie über, so

---

1) Et non excusat eum ignorantia, quam habet de salvatione vel damnatione, quam scit tua gloriosa essentia divina. c. CCLXVIII. f. 145.

2) Voluntas venit libere ad potentiam motivam, quin sit constricta per praedestinationem.

3) Quia motiva intellectualis est prior sensuali, est meritum in intellectuali, et licet sensualis non occidat Joannem, intellectualis jam est in peccato et culpa, eo quod, quia praedestinatio eam constringat, se obligat ad peccatum per liberam voluntatem, quia, si praedestinatio eam obligaret et constringeret, tunc eam obligaret ad nolendum occidere Joannem eo quod sit praedestinatum Guilelmo, non occidere eum. f. 147.

4) Quia ista res in verbo et in scriptura non potest ita bene manifestari, sicut est in intellectu. f. 136.

daß wir die Fortbildung der Lehre vom Urstande des Menschen, von dem Sündenfalle und dessen Folgen genauer betrachten.

In der **Anthropologie** müssen wir den Faden der Entwickelung aus den früheren Perioden in diese hinüberleiten, um ihre Geschichte recht verstehen zu können. Von wichtigen Folgen waren in dieser Hinsicht die unter den pelagianischen Streitigkeiten hervorgetretenen Gegensätze, welche sich nicht bloß auf den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Natur, die Anerkennung oder Läugnung ihrer Erlösungsbedürftigkeit, sondern auch auf das Verhältniß der menschlichen Natur und des geschaffenen Geistes an sich zu Gott, die Anerkennung oder Läugnung einer sittlichen Autonomie der menschlichen Natur bezogen. Wie Augustin die Unterscheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen nicht bloß auf den Zustand des gefallenen Menschen, sondern schon auf den Urstand angewandt hatte, wie er von der Voraussetzung ausgegangen war, daß der Mensch von Anfang an der Gemeinschaft mit Gott bedurfte, um zur Verwürklichung der Gottähnlichkeit, für welche seine Natur bestimmt war, zu gelangen, daher er in diesem Sinne von dem Begriffe der gratia auch schon für den Urstand Gebrauch machte: so ging eine solche Betrachtungsweise in die Theologie dieser Periode über.

Anselm bekämpft[1]) die pelagianische Definition von dem freien Willen als dem Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. „Die Fähigkeit, auch das Zweite thun zu können, — meint er — kann unmöglich eines der nothwendigen Merkmale dieses Begriffs seyn; denn eine solche Definition muß, wenn auch Verschiedenheiten in der Anwendung hinzukommen, doch in gewissem Maaße auf alle die Gegenstände, denen das durch diesen Begriff Bezeichnete beizulegen ist, sich anwenden lassen. Nun paßt aber dieses Merkmal nicht auf Diejenigen, denen wir die Freiheit im höchsten Sinne zuschreiben müssen, nicht auf Gott und die seligen Geister. Und je mehr Einer in seiner sittlichen Entwickelung gefördert wird, desto ferner wird ihm jene Möglichkeit gerückt. Das, was hinzukommend die Freiheit mindert und dessen Mangel sie größer werden läßt, kann also unmöglich ein nothwendiges Merkmal dieses Begriffs bilden"[2]). So führt Anselm den formellen Begriff der Freiheit auf einen materiellen, den negativen auf einen positiven zurück. Die Sünde setzt nach seiner Meinung eine ursprüngliche Freiheit, als das Vermögen der

---

1) In seinem Dialog de libero arbitrio.

2) Potestas peccandi, quae addita voluntati, minuit ejus libertatem, et si dematur, auget, nec libertas est nec pars libertatis. In seinem Dialog de libero arbitrio c. I.

Selbstbestimmung im Guten, voraus. Hier kommt aber noch ein eigenthümliches mit jenem vorhin erwähnten Punkte zusammenhangendes Merkmal hinzu, die Anwendung des Begriffs von der gratia auch auf den Urstand. Um so eine Autonomie der menschlichen Natur von Anfang an zurückzuweisen, definirt er den freien Willen als das Vermögen, die empfangene Richtung des Willens zum Guten um seiner selbst willen zu bewahren, indem er das Empfangenhaben betont [1]). Jene Bestimmung „um seiner selbst willen" ist ihm auch ein wichtiges Moment, von dem Gesichtspunkte aus, daß die Liebe des Guten, als Selbstzweck, dem Sittlichen die wahre Bedeutung gebe. Dieselbe Definition ist nach seiner Lehre also auch auf die Engel anzuwenden. Auch diese waren in dem Gnadenstande erschaffen und es hing von ihrem freien Willen nur dies ab, in der Gemeinschaft mit Gott zu verharren, und was ihnen durch die Gnade verliehen worden, zu bewahren. Die Sünde des Satans bestand aber in einer angemaßten Autonomie, darin, daß er nicht in die von Gott bestimmte Ordnung sich ergeben, sondern durch seinen eigenen Willen der Gottähnlichkeit sich bemächtigen wollte [2]). Dadurch, daß die guten Engel dieser Versuchung widerstanden, erlangten sie das, was der Satan auf unordentliche Weise erstrebte, und es wurde ihnen die Beharrlichkeit in dem ursprünglich ihnen mitgetheilten Guten zu Theil. Es sollte dies durch ihr meritum bedingt seyn [3]). Auch Robert Pullein erkennt bei dem ersten Menschen die Nothwendigkeit der gratia cooperans, ohne die er nichts Gutes zu thun vermochte [4]). Wir sehen bei ihm genauer bestimmt, was Anselm noch unbestimmt gelassen hatte. „Die Engel befanden sich ursprünglich auf dem Standpunkte des Glaubens, — lehrt er — durch das Beharren im Guten war es bedingt, daß sie zur Anschauung Gottes und dadurch zur Unwandelbarkeit im Guten gelangten" [5]). Wir werden, wenn wir den

---

1) Ad servandam acceptam rectitudinem voluntatis propter seipsam.

2) Plus aliquid, quam acceperat, inordinate volendo voluit inordinate similis esse Deo. S. die Schrift de casu Diaboli.

3) Anselm erklärt selbst seine Unwissenheit in Beziehung auf dieses Höhere, was der Satan auf eigenwillige Weise erlangen wollte, und was sie durch demüthige Ergebung in den göttlichen Willen sich erwarben. Die Worte des Magister: Quid illud fuerit non video, sed quicquid fuerit, sufficit scire, quia fuit aliquid, ad quod crescere potuerunt, quod non acceperunt, quando creati sunt, ut ad illud suo merito proficerent. c. VI.

4) Primus homo hac vi floruit, pronus velle bona et quae voluerit nullo obnitente relinquens infecta, talis ex creationis natura, ita tamen, ut nihil queat absque cooperante gratia. P. II. c. IV.

5) Lib. II. c. V.

Zusammenhang der Lehren dieser Theologen genauer betrachten, nicht verkennen können, daß eine zwiefache Anwendung des Begriffs von der gratia bei ihnen zum Grunde liegt. Die vernünftige Kreatur steht in gleicher Abhängigkeit von Gott wie alle andere Geschöpfe; sie bedarf seiner allgemeinen Mitwürkung, ohne welche auch die ursprünglich den Geschöpfen eingepflanzten Kräfte nicht fortbestehen und würksam seyn können. Davon ist aber noch zu unterscheiden eine zu den ursprünglichen Kräften hinzukommende und durch die Anwendung derselben bedingte neue Mittheilung Gottes an die vernünftige Kreatur, deren sie, um zum Ziele ihrer Bestimmung zu gelangen, bedarf. Diese schon bisher den dogmatischen Systemen zum Grunde liegende Unterscheidung mußte daher, einmal klar ausgesprochen, Geltung erlangen. Dies ist durch Hugo a S. Victore geschehen. Er unterscheidet nämlich die Gnade im weiteren Sinne, als Bezeichnung des allgemeinen göttlichen Einflusses (concursus), von dem alles kreatürliche Handeln immer abhängig bleibt, ohne welche die der vernünftigen Kreatur ursprünglich mitgetheilten Kräfte nicht würksam seyn können, und die Gnade im engeren Sinne, etwas durch eine neue göttliche Mittheilung zu jenen ursprünglichen Kräften der Natur Hinzukommendes, wodurch sie gesteigert werden. Es entstand nun nach dieser einmal ausgesprochenen Unterscheidung die Frage: wozu reichte für den Urstand jene gratia in dem allgemeineren Sinne hin und wozu bedurfte er aber jener gratia im engeren Sinne? Hugo antwortet [1]): „Das Erste reichte dazu hin, daß der Mensch mit seinem freien Willen von dem Standpunkte, auf welchen er durch die ursprüngliche Ausstattung seiner Natur gestellt worden, nicht abfiel. Aber zur Vollbringung des Guten und zu einer fortschreitenden Entwickelung konnte er ohne eine neu hinzukommende Gnade [2]) nicht gelangen. Vor der Sünde vermochte der Mensch vermöge des freien Willens und jenes allgemeinen Gnadenbeistandes das Böse zu meiden, aber er bedurfte der gratia cooperans, zur Vollbringung des Guten. Nach dem Falle aber bedarf er nicht allein der gratia cooperans, sondern auch der gratia operans.“ Petrus Lombardus schreibt dem ersten Menschen zu einen durchaus unverdorbenen freien Willen und die Reinheit und Lebendigkeit aller natürlichen Seelenkräfte [3]). Dieser freie Wille will das Gute, aber auf eine schwache Weise, wenn

1) Summa Sentent. Tract. III. c. VII.
2) Sine apposita gratia.
3) Lib. II. Dist. 24: Libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.

nicht die Hülfe der Gnade hinzukommt, durch welche erst das efficaciter velle ihm mitgetheilt wird. Peter von Poitiers [1]) bezieht das Bild Gottes auf die dem Menschen durch die Schöpfung mitgetheilten geistigen Kräfte, durch deren Anwendung er zur Verwürklichung der Aehnlichkeit mit Gott gelangen konnte. Damit dies geschehe, müssen aber, wie er meint, zu den bonis naturalibus die bona gratuita hinzukommen [2]); er ist zur Aehnlichkeit mit Gott geschaffen, insofern seine geistige Natur darauf angelegt wurde, daß er jene höheren Güter aufzunehmen und die daraus hervorgehenden Tugenden in sich auszubilden fähig seyn sollte [3]). Er unterscheidet in dem Urstande zwei Standpunkte, den vor und den nach Ertheilung der Gnade [4]).

Diese Unterscheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen schon in Beziehung auf den Urstand hatte nun zwar die vortheilhafte Folge, daß dadurch das supranaturalistische Element der Glaubenslehre und der Gegensatz gegen den Pelagianismus tiefer begründet wurde; aber es konnte auch eine dem Wesen des Christenthums widerstreitende Trennung des Göttlichen und Menschlichen dadurch befördert werden und darin ihren Anschließungspunkt finden, als ob das wahrhaft Menschliche außerhalb der Gemeinschaft mit Gott bestehen könnte, das Göttliche, Uebernatürliche erst von außen her als etwas nicht zur Verwürklichung des Wesens der menschlichen Natur Gehöriges hinzukäme, und unter dieser Voraussetzung konnte die Erlösung nicht in ihrem rechten Verhältnisse zur menschlichen Natur als ihre Wiederherstellung aufgefaßt werden. Wichtig war dies auch für die Sittenlehre, indem dies dazu führte, das Göttliche nicht als die Verklärung des Menschlichen und Verwürklichung alles in der menschlichen Natur ursprünglich Angelegten, sondern als das Uebermenschliche, aufzufassen. Eine falsche Richtung des ethischen Elements, die wir als eine aus früheren Jahrhunderten fortgepflanzte zu bemerken Gelegenheit hatten, wurde dadurch unterstützt und konnte wieder selbst zur Beförderung dieser Anschauungsweise gereichen. Wenn

1) P. II. c. IX. Sentent.

2) Auch der mystische Theolog Abt Ruprecht von Deutz (Tuitiensis) zeugt von dieser durch die speculativen Theologen weiter ausgebildeten Unterscheidung als einer in dem allgemeinen kirchlichen Bewußtseyn gegründeten, indem er sagt: Cum creasset Deus ad imaginem suam hominem, coepit illum informare ad similitudinem suam. Non enim creando, sed informando perducit Deus hominem ad similitudinem suam. De victoria verbi Dei lib II. c. VII.

3) Ad habilitatem suscipiendi bona gratuita, quia factus est aptus suscipere virtutes, non tamen statim habuit.

4) Duo status, unus, in quo non habuit gratiam, qua posset proficere, et alius, qui habuit gratiam, qua potuit proficere.

wir den mächtigen Einfluß des Aristoteles, in dessen Ethik diese dem Standpunkte der alten Welt angehörende Trennung des Reinmenschlichen und des Göttlichen vorherrscht, erwägen, werden wir uns erklären können, wie auch dieses darauf einwürken mußte. Wir haben diesen Zusammenhang hier im Voraus bemerken wollen, um bei den nachfolgenden einzelnen Entwickelungen ihn voraussetzen und uns darauf beziehen zu können.

Der Abt Peter de la Celle, später Bischof von Chartres, glaubte schon sich gegen eine solche Auffassung nachdrücklich erklären zu müssen [1]). Er äußert sein Befremden darüber, daß er hätte hören müssen, was er nicht einmal sich träumen gelassen haben möchte, daß die Aehnlichkeit mit Gott eine zufällige Gabe sey, da dies doch als etwas wahrhaft Wesentliches anerkannt werden müsse. Es scheint ihm das wahre Wesen der menschlichen Natur ohne das göttliche Leben gar nicht gedacht werden zu können [2]). Wenn man auch sagt, es sey dies etwas Zufälliges, weil etwas Verlierbares, so würde daraus folgen, daß auch das Leben für uns etwas Zufälliges sey [3]).

Jene Trennung des Reinmenschlichen und des Göttlichen liegt der Auffassung des Urstandes bei Alexander von Hales [4]) zu Grunde. In demselben erkennt er das Reinmenschliche (die pura naturalia) als das Ursprüngliche, das Göttliche betrachtet er als das erst später zur Verklärung des Reinmenschlichen Hinzugekommene. Die Ansicht nämlich, daß der Mensch zuerst in dem reinen sich selbst überlassenen Naturstande (in puris naturalibus) erschaffen worden, erklärt er für die vernunftgemäßere. Er unterscheidet hier zwei Entwickelungsstufen. Es diente zur Verherrlichung der göttlichen Majestät, daß die Natur zuerst in ihrer Entwickelung aus sich selbst hervortreten und dann erst die höhere Bildung (informatio) durch die Gnade ihr mitgetheilt werden sollte, um den Menschen zum Bewußtseyn von dem, was die Gnade als Geschenk Gottes sey, zu führen, das, was von dieser herrührt, das Uebernatürliche, von dem bloß Natürlichen ihn unterscheiden zu lehren. Es offenbart sich die göttliche Weisheit in der Art, wie der Mensch durch manche Stufen der Entwickelung hindurch der Vollendung entgegengeführt wird. Die Güte Gottes leuchtet

---

1) Lib. III. ep 4.

2) Quid igitur? Itane summa illa beatitudo et gloria saeculorum accidentalis erit, ut possit adesse et abesse praeter subjecti corruptionem?

3) Vera quoque virtus, vera bonitas, vera justitia, imo ipsa veritas est Deus. Sine his igitur si fuerit anima, moritur, et dicis esse accidentalia dona?

4) P. I. Quaest. XCVI.

darin hervor, daß Gott in seiner Selbstmittheilung an den Menschen ihm nicht bloß einzelne Würkungen des Guten mittheilt, sondern auch die Fähigkeit, auf gewisse Weise selbstständig mitzuwürken. (Das göttliche Leben als etwas Selbstständiges, die Eigenthümlichkeit Beseelendes.) Die Theologen des dreizehnten Jahrhunderts machen nämlich in dem Begriff der gratia die wichtige Unterscheidung zwischen vereinzelten Würkungen des Göttlichen, Uebernatürlichen, vereinzelten Regungen des höheren Lebens, einzelnen höheren Gaben und dem göttlichen Leben als Verklärungsprincip der ganzen Eigenthümlichkeit, woraus ein neuer Charakter hervorgeht, die ganze von einem göttlichen Leben durchdrungene Eigenthümlichkeit, die Unterscheidung zwischen einer gratia gratis data und einer gratum faciens (einer solchen, welche den Menschen erst zu einem Gott wohlgefälligen macht). Jene vollkommene Mittheilung Gottes sollte also durch den guten Gebrauch der Natur bedingt seyn. Es ist ein allgemeines Gesetz, daß in der Natur ein gewisse Vorbereitung und Empfänglichkeit für die Mittheilung der Gnade erfordert wird [1]). Deshalb wurde die Gnade dem Menschen nicht anerschaffen, sondern vorbehalten, bis er durch den Gebrauch der Vernunft sich für die Aufnahme derselben auf gewisse Weise tüchtig gemacht hätte [2]). Ein Verdienst im strengen Sinne des Wortes, vermöge dessen etwas als Schuldigkeit gefordert werden kann, ein meritum de condigno, kann hier allerdings nicht stattfinden, wie dies aus dem unadäquaten Verhältnisse zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen hervorgeht; aber wohl ein meritum de congruo, congruit, id quod congruit, ein θεῖον πρέπον, was den Gesetzen der sittlichen Weltordnung gemäß ist, die Bedingung, unter der Gott seine Gnade mitzutheilen angemessen befunden hat. — So tritt schon hier das Princip, daß die Mittheilung der Gnade immer durch die von dem freien Willen gemachte Anwendung bedingt sey, hervor. — Die reine Natur bildete noch keinen Gegensatz zu dem Göttlichen, es fehlte dasselbe nur noch zur Vollendung der Natur, sie war informis negative, nicht privative. Das Göttliche fand noch eine reine Stätte für seine Würksamkeit, es hatte noch keinen Gegensatz zu überwinden. Es bedurfte nur noch einer gratia informans, keiner gratia reformans. Was nun die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Standpunkte der pura naturalia und der gratia betrifft, so beschränkt Alexander von Hales diesen ersten Standpunkt keineswegs bloß

1) Deus secundum legem communem requirit aliquam praeparationem et dispositionem ex parte naturae ad hoc, ut infundat alicui gratiam.

2) Deus liberalis salvo ordine sapientiae et justitiae.

auf das ethische Gebiet. Das Reinmenschliche ist ihm keineswegs nur das Sittliche, denn er setzt die Beziehung zu Gott als eine ursprünglich in der menschlichen Natur angelegte voraus. Diese, in dem Wesen der Kreatur als solche gegründet, mußte in dem Menschen als rein bewußte sich offenbaren. So war die Liebe zu Gott, als dem höchsten Gute der Geschöpfe, mit dem Zustande der reinen Natur nothwendig verbunden; aber doch unterscheidet er von dieser reinmenschlichen Tugend eine übermenschliche, doch scheint dem Reinmenschlichen bei ihm etwas Selbstisches beizuwohnen, was erst durch ein höheres Princip beseitigt werden konnte. Von jener zu dem reinen Naturzustande gehörenden Liebe zu Gott, als dem höchsten Gute der Geschöpfe, unterscheidet Alexander einen höheren Standpunkt der Liebe, welche mit den natürlichen Neigungen in Widerspruch steht, den Menschen antreibt, um Gottes willen zu thun, das, wogegen die natürlichen Neigungen sich auflehnen, oder zu meiden, was Gegenstand der natürlichen Liebe ist, wie die Liebe zu Gott, welche die Feinde zu lieben, alles irdische Gut zu verachten bewegt, dies das Uebernatürliche der caritas. Hier liegt also wieder die ethische Richtung zu Grunde, welche nicht die Aneignung des Irdischen für das Göttliche, sondern die Lossagung von dem Irdischen als die höchste Aufgabe setzt, wie dies mit jener falschen Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen zusammenhangt.

Nach der Lehre dieser Theologie soll alle Mittheilung Gottes an den Menschen durch ein gewisses Verhalten von seiner Seite bedingt seyn, ein gewisses meritum. Nun hangt es aber mit jener Ansicht von dem Verhältnisse des Menschlichen zu dem Göttlichen zusammen, daß die ewige Seligkeit als etwas die pura naturalia wie alles bloß Kreatürliche weit Uebersteigendes betrachtet werden mußte, so daß keine Verhältnißmäßigkeit hier stattfinden kann. Auf dem Standpunkte der pura naturalia war daher kein meritum, wodurch der Mensch sich jener Seligkeit würdig gemacht hätte, möglich. Es bedurfte einer übernatürlichen Vermittelung, um daß der Mensch für jenes übernatürliche ewige Leben tüchtig werden sollte [1]). Dem Uebernatürlichen, Göttlichen entspricht nur das Uebernatürliche, Göttliche. Es findet nur eine Verhältnißmäßigkeit zwischen einem übernatürlichen göttlichen Leben, das dem Menschen schon hienieden mitgetheilt wird, und der ewigen Seligkeit, statt [2]).

Bonaventura bestimmt den dem Menschen in der Schöpfung als Bild Gottes angewiesenen Platz gemäß seiner oben entwickel-

1) Ipsius gratuitae bonitatis influentia, per quam creatori ipsi creatura grata existat, jene gratia gratum faciens.

2) Impossibile, quod homo merendo ad illud summum bonum ascendat, nisi per aliquod ajutorium, quod sit ultra naturam.

ten Lehre von dem Zwecke der Schöpfung [1]). Gott hat Alles geschaffen zu seiner Verherrlichung, als das größte Licht zu seiner Selbstoffenbarung, als die höchste Güte zu seiner Selbstmittheilung; es ist aber keine vollkommene Offenbarung, wenn nicht Einer da ist, der sie versteht, keine vollkommene Mittheilung der Güter, wenn nicht Einer da ist, der sie zu gebrauchen vermag. Weil alles Dies nur bei der vernünftigen Kreatur stattfindet, daher stehen die unvernünftigen Kreaturen in keiner unmittelbaren Beziehung zu Gott, sondern in einer durch die vernünftige Kreatur vermittelten [2]). Die vernünftige Kreatur aber, als dazu geschaffen, Gott zu preisen, zu erkennen und andere Dinge für den Gebrauch des gottergebenen Willens sich anzueignen, ist daher für eine unmittelbare Beziehung zu Gott geschaffen (nata est ordinari in Deum immediate). Vermöge dieser unmittelbaren Beziehung zu Gott ist sie zur Gemeinschaft mit Gott fähig und umgekehrt (ideo capax ejus est vel e converso), und daher bestimmt, ihm ähnlich zu werden, und sie trägt von ihrem Ursprunge an das Licht des göttlichen Angesichts in sich [3]). Weil die vernünftige Kreatur auf gewisse Weise Alles ist und die Bilder von Allem in sich zu fassen, Alles geistig in sich aufzunehmen, geschaffen ist, so kann man sagen, daß, wie das Universum Gott in einer sinnlichen, so die vernünftige Kreatur ihn in einer geistigen Totalität darstellt [4]). Indem auch Bonaventura jene Unterscheidung zwischen dem Bilde Gottes und der Aehnlichkeit mit Gott aufnimmt, setzt er das Erste besonders in das Intellektuelle [5]), das Zweite in das Gemüth oder Gefühl, die Willensrichtung, woraus die Liebe zu Gott, wodurch der Mensch ihm besonders ähnlich werde, hervorgehe [6]). Der intellectus muß also dann durch den affectus bestimmt werden. — Er erkennt zwar in der ursprünglichen reinen Natur die Anlage zur Seligkeit [7]), aber als zur würklichen Befähigung für dieselbe erforderlich eine übernatürliche Vermitte-

---

1) Lib. II. Distinct. 16. Quaest. I.

2) Non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali.

3) Propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini.

4) Quia rationalis creatura et intellectus quodam modo est omnia, et omnia nata sunt ibi scribi et imprimi omniumque similitudines depingi, ideo, sicut totum universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spirituali, nata alia in se spiritualiter continere.

5) Virtus cognitiva, potentia cognoscendi.

6) Virtus affectiva, potentia diligendi, qualitas in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive affectione.

7) Die aptitudo.

lung, ein dem Menschen mitgetheiltes übernatürliches Vermögen [1]). Diese hier entwickelte Unterscheidung des zwiefachen Begriffs von der gratia, der durch den Naturzusammenhang vermittelten Einwürkung Gottes und der übernatürlichen, durch welche die Natur mit neuen höheren Kräften ausgerüstet wird [2]), der zwiefachen Liebe zu Gott, der im naturgemäßen Verhältnisse des Geschöpfs zu Gott als dem höchsten Gute und Ziel der Schöpfung gegründeten, und der übernatürlichen zur Vermittelung des übernatürlichen Ziels erforderlichen [3]), diese Unterscheidung ging auch zu den nachfolgenden großen Lehrern über.

Was aber das Eigenthümliche der Lehre des Thomas im Verhältnisse zu der des Alexander von Hales ausmacht, und was für die allmählig entwickelte Verschiedenheit in der Theologie beider Mönchsorden ein wichtiges Moment bildet, das ist, daß der Erste in dem Urstande nicht zwei der Zeit nach von einander getrennte Standpunkte setzte, den ersten der sich selbst überlassenen pura naturalia, den zweiten, in welchem dem Menschen vermöge der treuen Anwendung der pura naturalia die gratia hinzugegeben wurde, sondern daß nach seiner Lehre beides, die reine sittliche Natur und das Uebernatürliche der Gnade, von Anfang an harmonisch mit einander verbunden war und beides zusammenwürken mußte, um die originalis justitia zu erzeugen, so daß hier nur eine Unterscheidung dem Begriffe nach angewandt werden konnte [4]). Welche Differenz dann andere Verschiedenheiten in der Lehre vom Verhältnisse des freien Willens zur Gnade nach sich zog. In seiner Summa [5]) meint Thomas die Lehre von dem anerschaffenen Gnadenstande so beweisen zu können. Zu dem Zustande der ursprünglichen Reinheit oder Gradheit, in welcher

---

1) Die dispositio sufficiens et propinqua, sufficiens ordo ad actum. Distinct. 19. Artic. III. Quaest. I.

2) Wie Thomas Aquinas sich ausdrückt, das divinum adjutorium, sine quo nec lapis in esse conservaretur nec deorsum tenderet, similiter etiam nec humana natura sine eo vel consistere potest vel rectum motum voluntatis habere, und das donum naturalibus superadd tum.

3) In den Worten des Thomas das Princip: Nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente, d. i. auxilium gratiae. Die Unterscheidung zwischen dem naturaliter diligere Deum, in quantum est principium naturalis esse und die conversio ad Deum, in quantum est beatificans per suae essentiae visionem.

4) Wie er selbst dies bezeichnet in lib. II. Sententiar. Distinct. 29. Quaest. I. Artic. II: Secundum ordinem naturae status in naturalibus puris ad statum ejus in gratia comparatur et non secundum ordinem temporis.

5) P. I. Qu. XCV. Art. I.

der Mensch erschaffen worden [1]), gehörte die Harmonie in der ganzen menschlichen Natur, daß der Leib der Seele, die niederen Seelenkräfte der Vernunft gehorchten, wie diese Gott gehorsam war. Dies harmonische Verhältniß zwischen der Vernunft und Gott ist nun der Grund aller andern Harmonie in der menschlichen Natur. Jene Harmonie zwischen dem Höheren und Niederen wurde aber durch die Sünde aufgelöst, sie war also nichts in dem Wesen der menschlichen Natur als solcher Gegründetes. Von der Würkung können wir auf die Ursache zurückschließen, daß also jenes harmonische Verhältniß zwischen der Vernunft und Gott von der dem Menschen verliehenen Gnade herrührte. In seinem Commentar über die Sentenzen [2]) erklärt er sich zwar auch ebenso über den Streit zwischen jenen beiden Ansichten, doch auf eine alles entscheidende Absprechen meidende Weise, daß sich hier, wie in allen nur von dem Willen Gottes abhangenden Dingen, nichts mit gänzlicher Zuversicht entscheiden lasse [3]). Er bestimmt als die wahrscheinlichste Meinung (probabilius) die, daß der Mensch in dem Zustande der reinen Natur erschaffen worden, und da das Vorhandene nicht müßig seyn konnte, so wandte er sich von Anfang an zu Gott hin, und durch diese Richtung wurde er sogleich der Gnade theilhaft [4]). Unter den Einwendungen gegen diese Annahme führt Thomas die Stelle an, welche auch in neuerer Zeit als Beweis von der in dem ersten Menschen vorhandenen Anlage zur Sünde angeführt worden, 1 Korinth. 15, 45 [5]), und er antwortet darauf, es beziehe sich dies auf die Beschaffenheit des Leibes, nicht die der Seele [6]).

Wie schon Augustin den Einfluß der ersten Sünde nach seinem philosophischen Realismus sich erklärt hatte, so folgten ihm die Vertreter dieser philosophischen Richtung im zwölften Jahrhundert darin nach. Es ist die Lehre Anselms von Canterbury, daß, wie die ganze menschliche Natur nur noch in diesem einen Exemplare ausgeprägt und enthalten war, in ihm daher die ganze Menschheit

1) Die rectitudo primi status nach Prediger Sal. 7, 29.
2) In lib. II. Dist. 29. Qu. I. Art. II.
3) Quae harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid eorum, quae ex voluntate Dei sola pendent.
4) Cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus.
5) Sed vivificatio spiritus est per gratiam, ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.
6) Non ergo in verbis Apostoli habetur, quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

verderbt wurde und das Verderben von ihm auf seine Nachkommen überging, sowie, wenn er dem göttlichen Willen gehorsam geblieben wäre, die sittliche Beschaffenheit auf Alle würde übergegangen seyn [1]). Er unterscheidet daher das peccatum naturale von dem personale, jenes nicht so genannt, als ob es in dem Wesen der Natur gegründet wäre, sondern weil es wegen der Verderbniß der Natur mit derselben angenommen wird [2]). Besonders trat diese Verbindung der Begriffe in dem Werke hervor, welches der Mann, von dessen Entwickelungsgang aus einem Philosophen zum Theologen wir oben gesprochen haben, Odo von Tournay, über diese Lehre geschrieben hat [3]).

In der Anthropologie Abälards finden wir den nicht ausgeglichenen Widerstreit zwischen einander entgegenstehenden Elementen, den wir überall in seiner Theologie wahrnehmen, den Widerstreit zwischen seiner subjektiven Geistesrichtung, wie sie sich aus ihm selbst entwickelt hatte, und der Macht der von außen her auf ihn eindringenden Kirchenlehre. Was er in seinen Werken über die Theologie [4]), in seinem Scito te ipsum und in seinem Commentar über den Römerbrief über diese Lehre hin und wieder gesagt hat, läßt sich gewiß nicht zu einem consequent zusammenhangenden System verbinden, und er selbst mußte gezwungene Auskunftsmittel, welche den denkenden Geist unmöglich befriedigen konnten, anwenden, um solche Widersprüche, die er sich nicht verbergen konnte, zu beseitigen. In dem buchstäblichen Verständnisse der in der Genesis erzählten Thatsache kam er mit Augustin und Pelagius überein; in der vereinzelnden empirischen und verständigen Auffassung, der er folgte, erkennen wir aber mehr den Geist des Pelagius, als den des Augustinus. Von diesem Gesichtspunkte aus konnte es ihm als keine so schwere Schuld erscheinen, daß der erste in sittlichen Kämpfen noch ungeübte Mensch, dem Reize der Sinnenlust, der an und für sich etwas Unschuldiges war, unterliegend, zur Uebertretung des göttlichen Gebots bei der ersten ihm vorgelegten Probe sich verleiten ließ. Und je mehr er geneigt war, die innere Bedeutung dieser That zu verkleinern, desto mehr sträubte sich seine Vernunft dagegen, so große und allgemeine Folgen davon abzuleiten, daß alle Menschen dadurch der Verdammniß sollten anheimgefallen seyn [5]). Wenn er von dem Grundsatze

1) Humana natura, quae sic erat in Adam tota, ut nihil de illa extra illum esset.

2) Quoniam propter ejus corruptionem cum illa assumitur.

3) De peccato originali libri tres.

4) In dem von Prof. Rheinwald herausgegebenen Hefte der Vorlesungen wird diese Lehre gar nicht berührt.

5) Unum delictum nec magnum aliorum comparatione in ep.

ausging, daß die wenigstens aus unverschuldeter Unwissenheit begangene Verletzung des göttlichen Gesetzes nicht als Sünde zugerechnet werden könne, wenn er den Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit als etwas zu dem Organismus der menschlichen Natur nothwendig Gehöriges, den Kampf als etwas zur Verwürklichung der Tugend Erforderliches betrachtete: so flossen, wie leicht erhellt, aus diesen Prämissen solche Folgerungen, die zu einer ganz andern Auffassung des Urstandes und der ersten Sünde, als die augustinische und die kirchliche, hinführen mußten. Daher war er auch geneigt die Stelle Röm. 5, 12, das in quo, welches man nach Augustin von einer Uebertragung der Schuld Adams auf alle seine Nachkommen zu erklären pflegte, anders zu deuten, sie nur darauf zu beziehen, daß die Strafe der Sünde Adams auf sie übergegangen sey [1]), und er nimmt seine Zuflucht zu einer metonymischen Anwendung des Begriffs von der Sünde, so daß nur Strafe der Sünde darunter zu verstehen sey [2]). Aber von der andern Seite war er durch die Macht der Kirchenlehre gebunden; von der Annahme, daß Alle jenen von Adam auf Alle übergegangenen Strafen unterworfen blieben, konnte er sich doch nicht losmachen, und freilich hätte er, um sich davon loszusagen, in eine ganz andere Stellung zu der Kirchenlehre seiner Zeit eintreten und eine weit durchgreifendere Anwendung von den durch ihn ausgesprochenen Gedanken machen müssen. Da er nun aber jene Bestimmungen der Kirchenlehre vesthalten wollte, ohne die gewöhnliche Lehre von Erbschuld und Erbsünde sich recht anzueignen [3]), so mußte von seinem Standpunkte aus, der ihn den verborgenen Zusammenhang zwischen der Entwickelung des ganzen Geschlechts und der Ursünde nicht anerkennen ließ, Gott desto mehr als ein willkührlich, ungerecht Handelnder erscheinen. So wurde er von einem rationalistischen Standpunkte zu dem schroffsten Supranaturalismus hingetrieben, dazu, daß er sich auf einen unbeschränkten Willen des Schöpfers berief, der seine Geschöpfe behandeln könne, wie er wolle. Er meint, die ohne ihre eigene Schuld Bestraften könnten eben so wenig mutren, als die Thiere, die Gott zum Dienste der Menschen bestimmt habe, mit Gott rechten führten. Er geht so weit, daß er den Unterschied zwischen dem Bösen und Guten nur von dem göttlichen

ad Roman. lib. II. p. 588. Quantum sit crudele et summae bonitati Dei incongruum, qui salvare magis quam perdere animas desiderat, ut pro peccato parentis filium damnet, quem pro ejus minime justitia salvaret.

1) Poenam peccati incurrerunt in ep. ad Roman. lib. II. p. 586.

2) L. c. p. 591.

3) So sagt er, daß die Kinder in Adam gesündigt, sey uneigentlich zu verstehen, wie wenn man in einem uneigentlichen Sinne sage, daß ein Tyrann noch fortlebe in seinen Kindern. L. c. p. 597.

Willen abhangen läßt [1]); eine Vorstellung, die, wie erhellt, seiner oben entwickelten Lehre von der göttlichen Allmacht schlechthin widerspricht. Doch lenkt er wieder ein und sucht, freilich auf eine höchst unbefriedigende Weise, auch die Güte Gottes bei dieser Handelnsweise zu rechtfertigen. Die nur um der ersten Sünde willen leidenden Kinder, welche von der Taufe ausgeschlossen blieben, sollten nur auf die verhältnißmäßig mildeste Weise bestraft werden, indem sie nie zur Anschauung Gottes gelangten. Und Gott sollte es fügen, daß nur diejenigen Kinder von diesem Loose betroffen würden und ungetauft stürben, welche, wenn sie länger gelebt hätten, durch ihre Laster schwerere Strafen verschuldet haben würden, so daß in diesem Verhältnisse das sie nun treffende Loos vielmehr eine Milderung für sie wäre. Abälard sagt, daß, indem Gott um einer nicht so großen Sünde willen über die Nachkommen, die noch nichts verschuldet, so schwere Strafe verhängt habe, er auch dadurch seinen Abscheu gegen alle Sünde zu erkennen geben gewollt [2]). So konnte er eine von manchen Seiten ganz rationalistische Auffassung mit einer Gefangennehmung der Vernunft unter dem Joche eines blinden Autoritätsglaubens verbinden. Uebrigens gehörten, wie wir aus der Schrift Bernhards gegen ihn sehen, jene eigenthümlichen Meinungen über die Erbsünde auch zu dem, was seine Gegner anzuklagen hatten. Er mußte daher in seiner Apologie darauf Rücksicht nehmen, doch ist seine Erklärung darüber unbestimmt genug abgefaßt und enthält keineswegs eine unbedingte Bestätigung der Kirchenlehre, indem er die Fortpflanzung der Schuld und Strafe von Adam her nur so erklärt, daß seine Sünde aller andern nachfolgenden Sünden Ursprung und Ursache gewesen sey [3]), und aus der Art, wie er sich über die Unwissenheitssünden erklärte, leuchtete wohl hervor, daß er nur ungern auf andere Unwissenheitssünden, als die verschuldeter Unwissenheit, die göttliche Zurechnung anwenden wollte, denn wozu hätte er sonst das „besonders" hinzugesetzt [4]).

---

1) Hac ratione profiteor, quoquomodo Deus creaturam suam tractare velit, nullius injuriae potest argui. Nec malum aliquomodo potest dici, quod juxta ejus voluntatem fiat. Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod ejus est consentaneum voluntati et in placito ejus consistit. Lib. II. p. 595.

2) Voluit etiam ostendere in prima et fortasse modica primorum parentum transgressione, quam ita in posteris, nihil adhuc merentibus, vindicat, quantum omnem abhorret iniquitatem et quantum poenam majoribus culpis et frequentioribus reservet, si hoc semel commissum in unius pomi reparabilis esu ita in posteris punire non differat. Lib. II. p. 596.

3) Ex Adam, in quo omnes peccaverunt, tam culpam quam poenam nos contraxisse assero.

4) S. oben S. 262.

Seitdem die Unterscheidung der bona naturalia und gratuita im Urstande klarer ausgesprochen worden, mußte sich auch die Entwickelung der Lehre von der Erbsünde darnach bestimmen. So lehrt Petrus Lombardus, des natürlich Guten wurde der Mensch nicht beraubt, sondern dasselbe wurde verderbt; denn wenn das Erste geschehen wäre, so würde keine Möglichkeit der Besserung geblieben seyn. Aber das übernatürlich Gute wurde ihm ganz entrissen [1]).

Thomas von Aquino erklärt sich zwar gegen den Traducianismus, sagt aber doch, alle von Adam Abstammenden seyen wie Ein Mensch zu betrachten vermöge der Gemeinschaft der von dem Stammvater empfangenen Natur. Die Erbsünde nennt er einen ordnungswidrigen Zustand (inordinata dispositio), welcher von der Auflösung jener Harmonie, in der das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit bestand, herrührte, die Krankheit der Natur (languor naturae). Das Negative ist die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, das Positive das ordnungswidrige Verhältniß der Theile der Seele (inordinata dispositio partium animae).

In der Lehre von Christus wurde im zwölften Jahrhundert zuerst dies in Frage gestellt, ob man sich seine Sündenlosigkeit als ein posse non peccare, oder ein non posse peccare zu denken habe, wie das Erste Theodor von Mopsuestia, das Zweite Augustin gewollt hatte. Anselm [2]) sagt: „Christus konnte sündigen, wenn er es wollte; aber er konnte es nicht wollen. Ein solcher Wille stand mit seiner Heiligkeit in Widerspruch. Es ist eine sittliche Nothwendigkeit in dem Wesen des Gottmenschen, welche die Freiheit nicht ausschließt." Bei Abälard können wir auch hier jene zwiefache oben bezeichnete Richtung bemerken. Das rationale Element bestimmte ihn, die Verbindung Gottes mit der Menschheit in Christo durch eine längst gebrauchte Analogie anschaulich machen zu wollen, die Verbindung mit Gott, deren heilige und erleuchtete Menschen, Propheten, gewürdigt worden. „Was bei diesen etwas Vorübergehendes und Fragmentarisches war, indem sie von dem Geiste Gottes bald erfüllt, bald verlassen worden [3]), das sei bei Christus allein etwas Ganzes und Stetiges, gleichwie die Verbindung zwischen Seele und Leib, daß, wie alle Bewegungen des Leibes von der Seele ausgehen, so die Seele Christi dem Leibe keine andere Bewegungen als die von dem Worte ihr eingegebenen mittheilen konnte" [4]). So war es

1) Naturalia bona non detracta, sed corrupta, gratuita detracta.
2) Cur Deus homo lib. II. c. X.
3) Was mit seiner oben entwickelten Inspirationslehre gut zusammenhangt.
4) Sententiae c. XXIV.

ihm wichtig, das Reinmenschliche in Christo hervorzuheben, alles Doketische zu meiden. Er meint, daß, wie zu dem Wesen der menschlichen Natur der freie Wille und daher die Fähigkeit zu sündigen oder nicht zu sündigen gehöre, so dürfe man also auch dem Menschen in Christo, in abstracto, für sich betrachtet, nur das posse non peccare zuschreiben. Durch ein non posse peccare würde man das in dem freien Willen begründete Wesen der Tugend aufheben" [1]). „Insofern man also diesen Menschen als einen für sich bestehenden betrachtet, muß man auch die Möglichkeit zu sündigen bei ihm setzen. Aber etwas Andres ist, wenn wir den Menschen als einen mit Gott verbundenen uns denken. Und wenn wir von Christo, als Dem, in welchem Gottheit und Menschheit verbunden waren, reden, können wir nur schlechthin die Unmöglichkeit zu sündigen von ihm aussagen." Gegen einige Uebertreibungen angesehener alter Kirchenlehrer behauptet er, daß, was von den Kämpfen Christi in der Todesnähe, dem Gefühle der Betrübniß, menschlicher Schwäche erzählt wird, im eigentlichen Sinne zu verstehen sey. Auch das Ansehn eines Augustinus konnte ihn hier nicht irre machen. „Möge Augustin sagen, was er will, — meint er — wir aber sagen, daß, wie Christus die wahre Menschheit angenommen hat, er so auch die wahren Mängel der menschlichen Schwäche gehabt hat" [2]). Hugo a S. Victore und Petrus Lombardus hingegen suchen die entgegengesetzten Aussprüche der Kirchenväter so zu vereinigen, daß sie die verschiedenen Arten der Schwäche, die reinmenschliche, natürliche und die mit der Sünde zusammenhangende, von einander unterscheiden. Hugo a S. Victore sagt: „Es giebt eine gemäßigte Furcht, welche jedem Menschen beiwohnt und ohne Sünde ist, wie Hunger und Durst;" — er meint die mit dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb zusammenhangende, das Widerstreben des natürlichen Gefühls gegen den Tod. „Dies können wir bei Christus annehmen." Petrus

---

1) Si simpliciter dicitur, hominem illum, qui unitus est, nullo modo peccare posse, potest quilibet ambigere. Si enim peccare non potest, quod meritum habet, cavendo peccatum, quod nullatenus incurrere potest? Christus libero videtur privatus arbitrio et necessitate potius quam voluntate peccatum cavere. — Quis etiam neget, hominem illum, qui Deo unitus est, etiam sine illa unione, sicut caeteros homines in sua natura consistere posse? Alioquin minoris valetudinis esse videretur, si per se ipse subsistere non posset, non [hier ist ohne Zweifel in der Leseart ein Fehler, es muß nam heißen] et magis accidentis, quam substantiae naturam habere. Ep. ad Roman. lib. I. p. 538 et 539.

2) Dicat Augustinus voluntatem suam, nos vero dicimus, quia, sicut veram humanitatem assumsit, ita humanae infirmitatis veros defectus habuerit. Sentent. c. XXV.

Lombardus unterscheidet von einem solchen Affekt, wodurch der Geist auf eine unordentliche Weise afficirt und von dem Rechten abgezogen wird, einen andern, der ihn von der Betrachtung Gottes und von dem, was recht ist, nicht abzuziehen vermag. Das Erste propassio, das Zweite passio, Unterscheidungen, welche für die Sittenlehre wichtig werden konnten.

Die begriffliche Bestimmung der Art, wie das Heil der Menschheit durch Christus gewürkt worden, war bisher im Vergleich mit den Untersuchungen über andere Gegenstände der Glaubenslehre weniger beachtet worden. Wenngleich in der Grundlage des christlichen Bewußtseyns, wie es sich in den Aussprüchen der früheren Kirchenlehrer uns darstellt, sich dem Keime und Princip nach schon alles das nachweisen läßt, was erst von dieser Periode an in der begrifflichen Entwickelung schärfer ausgeprägt wurde, so war doch Alles noch unbestimmter und fließender, wie es die vorherrschende Sprache des Gefühls mit sich bringt. Was im Gefühl zusammenhing, war noch nicht in Begriffen auseinandergehalten. Weil auch die zweite Periode in dieser Hinsicht nichts eigenthümlich Neues leistete, haben wir daher bei dem Entwickelungsprozesse der Dogmen uns darauf nicht besonders eingelassen. Erst das zwölfte Jahrhundert ist in der Geschichte dieser Lehre epochemachend, und wir setzen deshalb mit dem hier zu Erwähnenden etwas einem früheren Zeitraume Angehörendes in Verbindung. Wie besonders dem Augustin die scholastische Theologie sich anschloß und wir bei ihm die Keime finden, aus denen sie hervorgegangen, so läßt es sich auch bei dieser Lehre nachweisen. Bei dem Begriffe der Versöhnung verwahrt sich Augustin gegen ein anthropopathisches Mißverständniß, das, wenn man die zum Grunde liegende Idee, das Objektiv-reale von der symbolischen Ausdrucksform nicht sonderte, leicht entstehen konnte. „Man müsse — sagt er [1]) — die Versöhnung der Menschen nicht so denken, als ob Gott Blut verlangt hätte, um den Menschen zu verzeihen, sondern man müsse es so auffassen, daß Gott vor der Weltschöpfung die Menschen liebte, seine Liebe eben die Ursache davon war, daß er seinen Sohn in die Welt sandte." „Nicht als wenn Gott nun erst angefangen, die früher von ihm Gehaßten zu lieben, wie ein Feind mit dem Feinde sich versöhnt, sondern wir sind mit Dem, welcher uns schon liebte, versöhnt worden, mit Dem, dessen Feinde **wir** durch die Sünde waren" [2]). So erkennt Augustin in diesem

1) De trinitate lib. XIII. c. XI. §. 15.

2) Quod ergo reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus non sic audiatur, ut jam inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur

Begriff der Versöhnung ein subjektives Element und doch zugleich dessen Begründung in etwas Objektivrealem. Er beschäftigte sich auch zuerst mit der Frage über die Nothwendigkeit einer solchen Erlösung gerade in dieser Form. Er warf die Frage auf, ob eine andere Art möglich gewesen wäre, und er glaubte, vom Standpunkte der göttlichen Allmacht betrachtet, dies bejahen zu müssen; aber keine andere Art, meinte er, sey der Heilung des menschlichen Elends so sehr angemessen gewesen und dies leitete er nicht aus dem inneren Wesen der Sache, nicht aus den Gesetzen der sittlichen Weltordnung ab, sondern aus der dadurch hervorzubringenden subjektiven Einwürkung, dem Verhältnisse zu den menschlichen Gemüthern, dem in denselben gegründeten religiösen Bedürfnisse, „da nichts so sehr geeignet gewesen, ihre Hoffnung aufzurichten, als die Art, wie Gott hier seine Liebe bewiesen, wie dies durch nichts so sehr geschehen könnte, als durch seine Vereinigung mit der menschlichen Natur“ [1]).

Anselm von Canterbury war der Erste, der die Nothwendigkeit des gerade auf diese Weise, durch die Menschwerdung Gottes und das Leiden des Gottmenschen vollbrachten Erlösungswerkes aus Vernunftgründen darzuthun suchte [2]). Es erhellt aus seinen Aeußerungen, daß damals nicht bloß die Theologen, sondern auch einfache Laien (ein Beweis des allgemeineren Nachdenkens über religiöse Gegenstände) sich viel mit der Frage beschäftigten, warum Gott nicht durch seinen bloßen Willen den Menschen hätte verzeihen, durch einen Engel oder Menschen die Erlösung der Menschen hätte würken können [3]). Mit der tieferen Auffassung des Begriffs von der Sünde hangt bei Anselm die tiefere Auffassung des Begriffs von der Strafe und der göttlichen Gerechtigkeit zusammen, wie dies besonders erhellt, wenn man ihn mit Denen vergleicht, welche, wie die älteren Alexandriner, den Begriff der Strafgerechtigkeit in den der erziehenden Liebe auflösen und die Strafe nur als Mittel, nicht ihrem Begriffe und Wesen nach auffassen. „Die Gott gebührende Ehre — davon geht er aus — besteht darin, daß der kreatürliche Wille dem göttlichen sich unterordne. Nur ein solcher kreatürlicher Wille vollbringt die Gott

---

inimicus inimico, ut deinde sint amici, sed jam nos diligenti reconciliati sumus, cum quo propter peccata inimicitiam habebamus. In Joann. Tractat. CX, §. 6.

1) De trinitate lib. XIII. c. X. §. 13.

2) S. die zwei in dialogischer Form verfaßten Bücher cur Deus homo und de conceptu virginali et originali peccato.

3) In dem Buche cur Deus homo lib. I. c. I.: De quaestione non solum literati, sed etiam illiterati multi quaerunt ac rationem ejus desiderant.

wohlgefälligen Werke, wenn er handeln kann, und wenn er dies nicht kann, ist er in sich selbst das Gott Wohlgefällige. Indem nun in jeder Sünde Gott diese ihm gebührende Ehre entzogen wird [1]), so ist daher alle Sünde Sünde gegen Gott, ohne daß das Materielle hier einen Unterschied machen könnte." Strafe und Sünde erscheinen ihm nun als nothwendige Correlatbegriffe. „Die Strafe wird dazu erfordert, um in der sittlichen Weltordnung die Sünde in ihrer objektiven Bedeutung darzustellen, einen vor Gott bestehenden Unterschied zwischen dem, was Sünde und nicht Sünde ist, zu bezeichnen [2]). Die Strafe der Sünde gehört dazu, daß dieser in der göttlichen Weltordnung der ihr gebührende Platz angewiesen werde [3]). Ohne die Strafe würde etwas Ungeordnetes in der göttlichen Weltordnung gelassen werden [4]). Er sucht nachzuweisen, daß aller Begriff der Strafe auch in den bürgerlichen Verhältnissen, auf den Begriff der in dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit gegründeten Strafe zurückführe. „Lieber sollte die ganze Welt zu Grunde gehen, als daß das Geringste gegen Gottes Willen geschehe. Ein Ersatz für die durch das Gesetz geforderte Strafe kann nur eine dafür geleistete Genugthuung seyn, wenn zur Ausgleichung etwas die Verletzung Ueberwiegendes geleistet wird [5]), wie wenn Einer einen Andern verwundet hat, dazu, dies wieder gut zu machen nicht hinreicht, daß er ihn heilen läßt, sondern auch eine Genugthuung für den zugefügten Schmerz hinzukommen muß. Unrein, wie er war, konnte der Mensch in die Gemeinde der Heiligen und Seligen nicht eingehen. Wie die Seligkeit die volle Befriedigung ist, welche jedes Bedürfniß ausschließt, so gebührt sie Keinem, als Dem, in welchem die reine Gerechtigkeit ist" [6]). Anselm sucht nun zu zeigen, daß kein Mensch jene von der sittlichen Weltordnung für die Sünde geforderte Genugthuung zu leisten im Stande war. Die Art, wie er dies thut, zeugt von der Reinheit und Strenge seines ethischen Standpunktes, wie fern von ascetischer Werkheiligkeit er war. Er läßt, um nachher die Unzulänglichkeit aller guten Werke darzuthun, den Andern sagen: „Ehre ich nicht Gott, wenn ich in Gottesfurcht und Liebe, Zerknirschung des Herzens auf allen zeit-

1) In jeder Sünde Deo non reddere debitum.

2) Si peccatum dimittitur impunitum, similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti.

3) Nihil aliud, quam recte ordinare peccatum.

4) Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere.

5) Pro contumelia illata plus reddere, quam abstulit.

6) Quemadmodum beatitudo sufficientia est, in qua est nulla indigentia, ita nulli convenit, nisi in quo pura est justitia.

lichen Genuß Verzicht leiste, in Entbehrung und Arbeiten die Gemächlichkeiten dieses Lebens verläugne, Allen mitzutheilen, zu vergeben, Gott in Allem zu gehorchen bereit bin?" Und er antwortet: „Auch wenn der Mensch ohne Sünde wäre, würde er in allem Solchen nur seine Schuldigkeit thun. Jetzt aber ist er auch dazu nicht fähig und sein Unvermögen gereicht ihm doch nicht zur Entschuldigung, weil dies selbst ein verschuldetes ist. Wie nun von Einem Menschen die Sünde ausgegangen ist, so mußte auch von Einem die Genugthuung für Alle ausgehen. Ein Solcher mußte etwas über die ganze Schöpfung Erhabenes haben, was er freiwillig Gott opferte, wenn die Genugthuung vollständig seyn sollte. Er mußte also Gott seyn; es mußte aber auch von einem Menschen die Genugthuung geleistet werden, weil sie sonst den Menschen nicht hätte zu Statten kommen können; es mußte also ein Gottmensch seyn, dessen Leben als solches, als das über die ganze Schöpfung erhabene, einen unendlichen Werth hatte. Er gab sich freiwillig dem Tode hin, welchem er nicht vermöge der Sünde unterworfen war."

Ausgezeichnet ist dabei die Art, wie Anselm die ethische und dogmatische Bedeutung des Todes Christi auseinanderhält, den Tod Christi nach jenem Gesichtspunkte zuerst als das durch seine ganze Berufsthätigkeit herbeigeführte Ergebniß betrachtet. „Man müsse wohl unterscheiden, — sagt er — was Christus that, weil es der Gehorsam gegen Gott verlangte und was er als durch den von ihm geleisteten Gehorsam über ihn herbeigeführtes Verhängniß ertrug, ohne daß es zur Leistung des Gehorsams nothwendig gewesen wäre. Seinen vollkommenen Gehorsam gegen Gott leistete er, indem er der Gerechtigkeit standhaft treu blieb, und davon war die natürliche Folge, daß die Juden ihm den Tod bereiteten, dem er freiwillig sich hingab [1]). So erhellt es, wie die genugthuende Kraft des Todes Christi keineswegs in sich schließt, daß er den Tod suchte, noch, daß Gott das Blut eines Unschuldigen verlangte." Die Art, wie Christus unter den schwersten Kämpfen den Satan besiegte, setzt Anselm entgegen der Sünde des ersten Menschen, der sich so leicht durch die Lust fortreißen ließ. Gott war ihm eine Vergeltung dafür schuldig, ihm, dem Selbstgenugsamen, konnte er aber keine solche verleihen, Christus konnte sie nur auf Andere übertragen. Sein Leben und sein Tod enthalten unendlich mehr, als zur Genugthuung für alle Sünden der

---

1) Ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.

Welt erforderlich ist. — Es erhellt aus dieser Entwickelung, daß die Genugthuungslehre Anselms die Idee einer satisfactio activa allerdings in sich schließt, die Idee des vollkommenen Gehorsams, der zur Genugthuung für die Sünde erfordert wurde und den Christus allein zu leisten vermochte. Zur Bedeutung des Opfers Christi vor Gott gehörte auch nothwendig der sittliche Werth desselben [1]). Aber fern war dem Anselm die Idee eines leidenden Gehorsams, die Idee einer leidenden Genugthuung, einer Büßung durch Uebernahme der Strafen für die Menschheit; denn die von Christo durch Thun geleistete Genugthuung sollte ja nach Anselms Lehre eine Rettung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes seyn, eben durch diese für die Menschheit Gott geleistete Genugthuung der Erlaß der Strafe möglich gemacht seyn. Wie fern jene Idee von einer satisfactio passiva ihm war, erhellt auch daraus, daß er gar nicht darauf ausgeht, das Elend Christi unter seinen Leiden hervorzuheben, sondern vielmehr nachzuweisen, daß er unter allen seinen Leiden doch nicht elend war. „Sowie — sagt er — die Glückseligkeit nicht befördert werde durch etwas Angenehmes, das gegen seinen Willen Einen treffe, so sey es nicht Elend zu nennen, wenn Einer nach weisem Rath, nicht durch irgend eine Nothwendigkeit gezwungen, mit freiem Willen etwas Unangenehmes auf sich nehme.“ Er macht auch noch diesen Grund geltend, weshalb der Gottmensch allein Erlöser des Menschen seyn sollte, weil der Mensch zum Besitze seiner Würde sonst nicht hätte gelangen können, von einer Kreatur abhängig gemacht worden wäre.

Charakteristisch ist es noch für Anselm, daß er sich wohl bewußt war, wie die Thatsache in keinen Begriff aufgehe. „Es sind — sagt er — auch viele andere Gründe, weshalb dies sehr angemessen war, was leichter und heller in dem Leben Christi und seinen Werken als durch bloße Vernunftgründe sich nachweisen läßt“ [2]). „Wer könne erklären, wie nothwendig und der göttlichen Weisheit gemäß es gewesen sey, daß der Erlöser als Lehrer unter den Menschen lebte, zugleich durch seinen Wandel seine Lehre bewährte und sich als Beispiel den Menschen darstellte. Wie hätte er aber den Schwachen und Sterblichen zum Muster sich dargeben können, daß sie in Leiden und Tod von der Gerechtigkeit nicht weichen sollten, wenn er nicht selbst alles Dies ertragen hätte.“

1) Vita ista tantum amabilis, quantum est bona.

2) Sunt et alia multa, cur valde convenit, quae facilius et clarius in ejus vita et operibus, quam sola ratione monstrari possunt.

Es geht ja aus der Darstellung Anselms selbst hervor, daß gerade diese Lehre damals besonders das Denken der Theologen und Laien beschäftigte, und daß die ältere in mythischer Form Wahrheit enthaltende Auffassungsweise von der Art, wie bei der Erlösung der Menschheit dem Satan sein Recht widerfahren mußte, der scharfen Dialektik dieser Theologen nicht zusagen konnte und sie dazu diente, die Zweifel, die sich nun gegen die ganze Genugthuungslehre richteten, hervorzurufen. Wir erkennen hier den Unterschied zwischen dem vom kindlichen Glauben und tiefem christlichen Bewußtseyn aus forschenden Anselm und dem vom Zweifel ausgehenden, aber durch die Macht des religiösen Glaubens seiner Zeit zurückgehaltenen Abälard. Wenn Anselm, tief durchdrungen von der Macht des Erlösungswerkes, da ihm die ältere Begründung desselben als nichtig erschien, eine tiefere seinem christlichen Bewußtseyn entsprechende Begründung suchte, so ging Abälard weiter in seinem Zweifel. Er verwarf mit jener älteren Begründung einer inneren Nothwendigkeit der so vollzogenen Erlösung jede Art der Begründung einer solchen, wenngleich er die mit nichts Andrem zu vergleichende Offenbarung der Liebe Gottes in der Sendung Christi und seinem Leiden anerkannte. Von Anselms Deduktion scheint er nichts gewußt zu haben. Wenn er sie aber gekannt hätte, würde sie ihn nach seiner vorherrschend verständigen Art doch schwerlich angesprochen haben.

In seinem Commentar über den Römerbrief [1]) beginnt Abälard zuerst damit, jene ältere Ansicht von der Nothwendigkeit einer solchen Erlösung aus der Macht des Satans zu widerlegen. „Warum — fragt er — konnte Gott nicht durch seinen Willen allein den Menschen ihre Sünden vergeben und sie von der Macht des Satans befreien? Wozu bedurfte es dazu des Leidens Christi? Christus hat ja schon vor seinem Leiden Manchen ihre Sünden vergeben. Es ist keinem menschlichen Verdienste zuzuschreiben, sondern der göttlichen Gnade allein, daß der Sohn Gottes eine menschliche Natur in die Verbindung mit sich aufnahm und diese zu einem vollkommen sündenlosen Leben erhob, und warum konnte Gott nicht vermöge derselben Gnade den übrigen Menschen ihre Sünden vergeben? Wie sollte Der, welcher dem Menschen eine so große Gnade erwies, daß er ihn in diese Verbindung mit sich aufnahm, ihm nicht die kleinere Gnade haben erweisen können, ihm die Sünden zu vergeben?" Wir sehen, wie, wenn dem Anselm die Sünde im Verhältnisse zur sittlichen Welt-

1) S. 552.

ordnung als etwas so Ungeheures, etwas, das durchaus eine Genugthuung verlangte, erschien, Abälard von diesem Bewußtseyn nicht durchdrungen war. Insbesondere war er, wie wir schon bemerkt haben, die erste Sünde zu verkleinern geneigt. „Wie konnte Gott durch den Tod seines Sohnes mit den Menschen versöhnt werden, — meint er — da dies nicht geschehen konnte ohne die Sünden so Vieler, die ihn kreuzigten, welche doch weit größer waren als die erste Sünde, die in dem Genusse eines verbotenen Apfels bestand? Wenn Gott gegen jene erste kleinere Sünde so sehr zürnte, wie konnte er bei so vielen weit größeren Sünden versöhnt werden? [1]) Wie ungerecht und grausam wäre es, daß Gott das Blut eines Unschuldigen als Preis verlangt haben sollte, um so vielen Schuldigen zu verzeihen? [2])“ Indem also Abälard die Nothwendigkeit einer durch Christus zu leistenden Genugthuung durchaus zurückwies, sah er hingegen in der Menschwerdung und dem Leiden des Sohnes Gottes nur eine Offenbarung der göttlichen Liebe, und aus dem in den Gemüthern dadurch hervorgebrachten subjektiven Eindruck leitete er Alles ab, wofür der Begriff der justificatio in der gewöhnlichen subjektiven Auffassung einen Anschließungspunkt ihm gewährte und auch mit der Bedeutung, welche der Begriff der Liebe in Abälards Sittenlehre hat, hangt dies zusammen. Die in Christi Blut vollbrachte Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott erklärt er an jener Stelle so: „Durch die so große von Gott, der seinen Sohn für uns Mensch werden und leiden ließ, uns erwiesene Gnade muß eine solche Gegenliebe in uns entzündet werden, daß sie bereit ist, alle Leiden um seinetwillen zu tragen.“ Die Rechtfertigung besteht nach seiner Auffassung also in der durch diese zum beseelenden Princip in dem menschlichen Gemüth gewordene Liebe erzeugten wahren Gerechtigkeit. „Jeder wird gerechter, das heißt, von der Liebe zu Gott mehr erfüllt nach als vor dem Leiden Christi, insofern Jeder mehr durch die erfüllten als die gehofften

---

1) Quomodo nos reconciliari Deo per mortem filii sui dicit Apostolus, qui tanto amplius adversus hominem irasci debuit, quanto amplius homines in crucifigendo filium suum deliquerunt, quam in transgrediendo primum ejus in paradiso praeceptum, unius pomi gustu? Quo enim amplius multiplicata sunt per homines peccata, irasci Deum hominibus amplius justum fuerat. Quodsi tantum fuerat illud Adae peccatum, ut expiari non posset, nisi per mortem Christi, quam expiationem habebit ipsum homicidium, quod in Christum commissum est, tot et tanta scelera, in ipsum vel in suos commissa?

2) Quam crudele et iniquum videtur, ut sanguinem innocentis in pretium aliquod quis requisierit, aut ullo modo ei placuerit, innocentem interfici, nedum Deus tam acceptam filii sui mortem habuerit, ut per ipsam universo reconciliatus sit mundo?

Wohlthaten zur Liebe entzündet wird" [1]). Auch den Begriff der Erlösung faßt er so subjektiv auf: „Die Erlösung jene durch Christi Leiden in uns entzündete größte Liebe, die uns nicht nur von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern uns auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt, wo statt der Furcht Liebe das Herrschende wird" [2]). Die Flamme einer Alles zu opfern bereitwilligen Liebe zu entzünden, erklärt Abälard oft für den höchsten Zweck des Werkes Christi. Es ist einer seiner Lieblingsgedanken, als das Feuer, welches Christus auf Erden anzuzünden gekommen, die durch den heiligen Geist ausgegossene Liebe zu bezeichnen [3]). „Weil das ganze Leben Christi mit seinen Wundern bis zu seiner Verherrlichung auf Erleuchtung und Belehrung berechnet war, durch Belehrung, Offenbarung der Liebe Gottes, zur Liebe anzuregen, deshalb mußte die göttliche Weisheit gerade es seyn, welche die menschliche Natur annahm" [4]). So blieb es die volle Ueberzeugung Abälards, daß die Menschwerdung und das Leiden des Sohnes Gottes dazu dienen sollte, durch Offenbarung der größten Liebe Gottes die Liebe in den menschlichen Gemüthern zu entzünden. Darüber sprach er sich auf das Nachdrücklichste in seinen Vorlesungen aus [5]). Er erklärt hier den Ausdruck „Lösegeld" für einen gleichnißweise gebrauchten [6]). „Gott — sagte er — konnte es auf viele andere Weise würken, aber auf keine so angemessene." Seiner Lehre von der Allmacht gemäß ist dies das Beste, daher auch, was geschehen mußte [7]). Nach den gegen seine Auffassung gemachten Ausstellungen schloß er sich in seiner Apologie den kirchlichen und biblischen Ausdrücken an, ohne die Art, wie er es verstand, genauer zu bestimmen; er bezeichnete als den Zweck der Menschwerdung, daß uns Christus von der Knecht-

---

1) Justior i. e. amplius Deum diligens quisque sit post passionem Christi quam ante, quia amplius in amorem accenditur completis beneficiis quam speratis.

2) So erklärt er Röm. 3, 25 propter remissionem (πάρεσιν), ut per hanc justitiam, i. e. caritatem remissionem peccatorum assequamur. p. 549.

3) Cum ignis ipse amor dicatur, de quo veritas: ignem veni, inquit, mittere in terram, id est caritatem praedicare atque plantare, potius quam timorem, qui frigori comparatur. Theol. christian. lib. I. f. 1166. Und in der Introductio lib. II. p. 1084 erklärt er jene Worte Christi: amore potius quam timore corda terrena implere.

4) Theol. christian. lib. IV. f. 1308.

5) In den Sentenzen c. XXIII.

6) Translative pretium nuncupatur.

7) Darauf bezieht sich wohl, was er an jener Stelle in den Sentenzen sagt: Possibilitas tamen ista ad quid referatur, satis superque determinatum esse arbitror.

schaft der Sünde und dem Joche des Satans befreite, und durch seinen Tod den Weg zum ewigen himmlischen Leben uns eröffnete.

Diese so entwickelte eigenthümliche Lehre Abälards war es nun, welche Bernhard in seinem an den Papst Innocenz II. gerichteten Anklageschreiben auch besonders angriff. Er beschuldigte ihn, daß er, indem er gegen jene ältere Vorstellung von der Besiegung des Satans durch Christus aufgetreten, mit verwegenem Uebermuthe seine eigene Meinung dem Urtheile aller alten Kirchenlehrer vorgezogen habe [1]), und doch hatte ein so angesehener Kirchenlehrer, wie Anselm, jene alte Vorstellung schon so nachdrücklich bestritten. Er beschuldigt Abälard, daß er Christus nicht als Erlöser anerkenne, er sage von ihm nichts weiter, als daß er durch Worte und Wandel die Menschen belehrt, durch Leiden und Sterben das vollkommenste Muster der Liebe ihnen dargestellt habe, und für sein christliches Bewußtseyn war ihm dies das Anstößige, daß Christus nur als Lehrer und Muster für das Leben betrachtet werde. „Also — ruft er aus [2]) — hat er die Gerechtigkeit gelehrt und nicht gegeben, die Liebe gezeigt, aber nicht eingegossen." — Aber die göttliche Lebensmittheilung durch Christus läugnete ja auch Abälard nicht. — „Nach Abälards Lehre — sagt Bernhard — würde Christus nur Denen genützt haben, welche seinem Leben nachfolgen und von Gegenliebe zu ihm entzündet werden könnten. Wie aber den Kindern, bei denen dies nicht stattfinden könne?" — Und allerdings würde ja Abälard von dem Standpunkte seiner Theorie keine Rechenschaft darüber haben geben können; aber doch hatte er unabhängig davon behauptet, wenngleich es sich nicht einsehen ließ, wie er dazu kam, dem Leiden Christi diese Bedeutung zuzuschreiben, daß erst durch das Opfer Christi der Zugang zum Himmelreiche Allen eröffnet worden [3]). In Beziehung auf die von Abälard aufgeworfenen Fragen, ob Gott nicht auch durch seinen bloßen Willen

1) In seinem Briefe de erroribus Abaelardi c. V. führt er solche Worte Abälard's an: sciendum est, quod omnes doctores nostri post Apostolos in hoc conveniunt, und dann: sed ut nobis videtur; — und er sagt vorher, daß er dies anführe, wie er es in Abälards Auslegung des Römerbriefes und in dessen Buche der Sentenzen gelesen. Aber weder in jenem Buche, noch in dem von Prof. Rheinwald herausgegebenen Hefte finden sich die angeführten Worte. In den Sentenzen c. XXIII. sagt Abälard bei der Anführung jener Meinung nur: quidam dicunt, und nachher: ego vero e contra dico et ratione irrefragabili probo. Wie erhellt, lauten diese Worte theils milder, theils schroffer als die von Bernhard angeführten. Vielleicht ist Bernhards Anführung aus einem andern Hefte genommen. Uebrigens stimmt das Angeführte sonst am meisten mit dem, was in der Auslegung des Römerbriefes steht, überein.

2) C. VII. 3) S. ep. ad Roman. lib. II. p. 563.

die Menschen hätte erlösen können, antwortet Bernhard [1]: „Wer läugnet, daß dem Allmächtigen andere Arten unserer Erlösung, Rechtfertigung und Befreiung möglich gewesen wären; aber dies kann nichts gegen die Würksamkeit der Art und Weise, die er unter vielen wählte, ausmachen.“ Er führt sodann für die Wahl dieser Weise einen Grund an, den auch Abälard von seinem Standpunkte gelten lassen konnte: „und vielleicht ist die Art und Weise vorzüglicher, vermöge welcher wir im Lande der Vergessenheit durch so große und so viele Leiden unsers Heilandes stärker und lebendiger an unsern Fall erinnert werden.“ Er setzt dann aber hinzu, daß die unerschöpfliche Tiefe dieses Geheimnisses, wie es der göttlichen Weisheit entspreche, was es zur Verherrlichung Gottes, zum Heile der Menschen würke, von Keinem ergründet werden könne. Und er beruft sich, statt darüber grübeln zu wollen, auf die innere Erfahrung: „Wenn wir auch den heiligen Willen Gottes nicht zu ergründen vermögen, so können wir doch die Würkung des Werkes fühlen, den Nutzen desselben inne werden [2]). Warum würkte er durch Blut, was er durch ein Wort würken konnte? Frage ihn selbst. Mir ist es vergönnt, zu wissen, daß es so ist, nicht aber das Warum. Wird das Geschöpf zum Schöpfer sagen: warum hast du mich so gebildet?“ In Beziehung auf die Bedenken, welche Abälard darüber aufwarf, daß Gott das Blut eines Unschuldigen verlangt haben sollte u. s. w., antwortet Bernhard: „Nicht der Tod Christi an sich, sondern der Wille des freiwillig Sterbenden sey das Gott Wohlgefällige gewesen. Und weil dieser kostbare zum Sturz der Sünde gereichende Tod nur durch Sünde herbeigeführt werden konnte, so habe Gott nicht an der Sünde Freude gehabt, aber sie zum Guten gebraucht. Gott verlangte nicht nach dem Blute seines Sohnes, aber er nahm das dargebotene an; nicht nach Blut dürstend, sondern nach dem Heile der Menschen.“ Bernhard schließt damit: „Dreierlei kommen hier zusammen: die Demuth der Selbsterniedrigung, die Offenbarung der Liebe bis zum Kreuzestode, das Geheimniß der Erlösung, wodurch er den Tod überwand. Die beiden ersten Stücke seyen nichtig ohne das dritte. Das Beispiel der Demuth und Liebe sey etwas Großes, aber es habe keinen vesten Grund ohne die Erlösung.“ Die Nachfolge der Demuth Christi, die Liebe zu ihm ist ihm nichts ohne die Gemeinschaft mit ihm, welche erst zu Allem die Kraft verleihe und welche das ewige Leben gebe. Auch

1) C. VIII.

2) Si non licet perscrutari divinae sacramentum voluntatis, licet tamen sentire effectum operis, fructum utilitatis percipere.

Bernhard hebt den Zweck des Leidens Christi, den Abälard als den einzigen gelten läßt, besonders hervor und drückt sich dann ganz ähnlich, wie dieser, aus. Er wirft die Frage auf: „Konnte der Schöpfer sein Geschöpf nicht erlösen ohne jene Kämpfe?" und er antwortet: „Allerdings habe er es gekonnt, aber er habe lieber auf diese Weise die Erlösung des Menschen gewürkt, um durch das, was er für den Menschen geopfert, zu desto größerer Liebe und Dankbarkeit ihn anzuregen" 1). Das Göttliche und Vorbildliche in dem Leben Christi wird auch von Bernhard besonders hervorgehoben. „Wie schön erscheinst du mir — sagt er — auch in meiner Gestalt, Herr Jesus! nicht allein wegen der göttlichen Wunder, sondern auch wegen der Wahrheit, Sanftmuth und Gerechtigkeit. Selig, wer dich so, wie du als Mensch unter den Menschen wandelst, genau beobachtet und nach Kräften so dein Nachahmer zu werden strebt" 2). Wir haben schon oben 3) gesehen, wie er einen Hauptzweck der Erscheinung des Wortes im Fleische darin setzte, daß die Liebe der Menschen allmählig vom Sinnlichen zum rein Geistigen sich entwickeln, von der Erscheinung des Göttlichen, die in der Form des Sinnenlebens den Menschen näher trat, zu dem Göttlichen an sich sich erheben sollte.

Auch Robert Pullein nähert sich mehr dem Abälard, als dem Anselm, indem er sagt, daß Gott zwar auch auf andere Weise die Menschen erlösen gekonnt hätte, daß er aber gerade diese Weise wählte, um durch die Größe des Lösegeldes die Größe seiner Liebe und unsrer Sünde uns darzuthun 4).

Was den Petrus Lombardus betrifft, so verwahrt er sich, den oben angeführten Worten Augustins sich anschließend, gegen denselben anthropopathischen Mißverstand des Begriffs der Versöhnung, den Augustin abwehren zu müssen glaubte. „Man müsse — sagt er — die durch Christus bewürkte Versöhnung der Menschen mit Gott nicht so sich denken, als ob Gott erst damals angefangen habe, die vorher von ihm Gehaßten zu lieben, wie ein Feind mit dem Feinde versöhnt werde. Gott fing nicht erst an, uns zu lieben, seitdem er durch das Blut seines Sohnes mit uns

1) In Cantica Canticorum Sermo XI. §. 7.

2) Quam formosum et in mea forma te agnosco, Domine Jesu! non ob divina tantum, quibus effulges miracula, sed et propter veritatem, et mansuetudinem et justitiam. Beatus, qui te in his hominem inter homines conversantem diligenter observans, seipsum praebet pro viribus imitatorem tui. In Cantica Canticorum S. XXV. §. 9.

3) Bd. VII. S. 337.

4) Ut quantitate pretii quantitatem nobis sui innotesceret amoris et nostri peccati.

versöhnt worden, sondern bevor die Welt war und ehe wir waren, liebte er uns. Wir waren nur wegen der Sünde Dem feind, der nicht aufhörte, uns zu lieben, auch da wir seine Feinde waren; wir waren ihm feind auf die Weise, wie Sünde und Gerechtigkeit in Feindschaft sind.“ Von Anselms Entwickelung hat er nichts aufgenommen, er läßt sich nur durch die zusammengestellten Aussprüche der alten Kirchenlehrer bestimmen und folgt hier mehr den Autoritäten, als dialektischer Entwickelung. Er nennt Christus das einzige vollkommene und vollgültige Opfer für die Menschheit; er setzt seine Selbsterniedrigung und Demuth dem Hochmuthe, durch den der erste Mensch gefallen, entgegen. Er nimmt in Beziehung auf das Leiden eine satisfactio vicaria an, welche wir bei Anselm nicht fanden. Jene alte Lehre von der dem Satan widerfahrenen Gerechtigkeit taucht bei ihm wieder hervor. Doch erklärt er von der andern Seite die justificatio per Christi sanguinem so, daß die Menschen durch die Gegenliebe, welche die Offenbarung der Liebe Gottes in ihren Herzen entzündet, gerechtfertigt, das heißt, geheiligt werden. Und auf die Frage: ob Gott auch auf andere Weise die Erlösung der Menschen hätte bewürken können, antwortet er: daß zwar eine andere Gott möglich gewesen, aber keine andere zur Heilung des menschlichen Elends so sehr geeignet sey; denn was wäre so sehr geeignet, die Seele der Menschen aufzurichten und von der Verzweiflung zu befreien, als daß Gott ihnen so große Liebe erwiesen und sie so großer Herablassung werth gehalten. Auch bei dem Papste Innocenz III. finden wir keine Spur von Anselms Entwickelung. Wie Petrus Lombardus hebt er den Eindruck, welchen die Offenbarung der Liebe Gottes in Christi erlösendem Leiden machen müsse, und das durch dessen Demuth gegebene, dem Hochmuthe der Menschen entgegengesetzte Beispiel, besonders hervor [1]). Er ist wohl der Erste, welcher das Erlösungswerk ausdrücklich als eine Ausgleichung zwischen der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit darstellt. Gottes Gerechtigkeit — sagt er — habe eine adäquate Bestrafung Aller verlangt, seine Barmherzigkeit dies nicht zulassen können, daher die Ausgleichung, daß Gott selbst die Strafe über sich nahm für Alle und Allen durch sich die Herrlichkeit gab [2]). Aber auch jene Lehre von der dem Satan widerfahrenen Gerechtigkeit findet sich bei ihm wieder.

1) Ut per mortem suam genus humanum redimeret, quatenus inimicos ad caritatem accenderet, superbos ad humilitatem reduceret.

2) Modum invenit, per quem utrique satisfecerit tam misericordiae quam justitiae, judicavit igitur, ut assumeret in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis. Sermo I. fol. 6, ed. Colon. 1575.

Thomas von Aquino nimmt die anselmische Genugthuungslehre mit allen andern bisher entwickelten Momenten in seine Darstellung auf. Wie Anselm setzt er die durch Christus geleistete Genugthuung den Strafen, welche die Menschheit für die Sünde hätte leiden müssen, entgegen. Die Genugthuung bestand darin, daß Christus etwas von unendlichem Werthe, etwas über die ganze Schöpfung Erhabenes Gott darbrachte. Indem Christus aus Liebe und Gehorsam litt, brachte er Gott etwas Größeres dar, als die Genugthuung für die ganze Sünde der Menschheit erforderte: erstlich vermöge der Größe der Liebe, mit der er litt, sodann vermöge der Würde seines Lebens, welches als das Leben des Gottmenschen einen unendlichen Werth hatte, und drittens wegen der Größe seiner Leiden. Daher die passio Christi nicht allein sufficiens, sondern auch superabundans für die Sünde der ganzen Menschheit. Bei dieser Genugthuung erwähnt nun Thomas auch die von Christus für die Menschheit erduldete Strafe. Christus mußte — wie er sagt — diejenige Strafe, welche das Ziel aller andern ist und welche alle andern der Kraft nach in sich enthält, über sich nehmen, das ist der Tod [1]). Außer dieser Befreiung des Menschen von der Sünde durch die für ihn geleistete Genugthuung kommt nun aber noch manches Andere hinzu, was diese Art, wie die Erlösung des Menschen gewürkt wurde, zu einer besonders geeigneten macht, daß der Mensch daraus erkennt, wie sehr ihn Gott liebt und dadurch in ihm selbst die Liebe, worauf das Heil gegründet ist, hervorgerufen wird, sodann, daß ihm darin ein Beispiel der Demuth und aller Tugenden gegeben wurde. — In seinem apologetischen Werke hebt er dies hervor, daß die Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur dazu dienen sollte, das sicherste Vertrauen den Menschen mitzutheilen, daß sie zur höchsten Seligkeit gelangen könnten, zur unmittelbaren Verbindung mit Gott, da der große Abstand zwischen Gott und dem Menschen sonst hätte Ursache der Verzweiflung für diesen werden müssen. Daher sey seit dieser Zeit das Verlangen nach Seligkeit unter den Menschen weit mächtiger, es sey dadurch alle Verehrung der Kreaturen gestürzt worden.

Wilhelm von Paris hat [2]), der anselmischen Entwickelung folgend, diese doch auf eigenthümliche Weise fortgebildet. Er geht von dem Princip aus: „Es gilt von den geistigen und leiblichen

---

1) Illam poenam, ad quam omnes ordinantur, et quae continet in se virtute omnes poenas, quamvis non actu. In lib. III. Sent. Distinct. 20. Quaest. I. Artic. III.

2) In seinem Buche de causis, cur Deus homo.

Krankheiten, daß sie nur durch ihr Gegentheil geheilt werden können [1]), und die Genugthuung muß auch das Gegentheil von der Uebertretung seyn und ihr adäquat, oder noch darüber hinausgehend. In der ersten Sünde und jeder nachfolgenden kommt dies Dreifache zusammen: der Hochmuth, der Ungehorsam, die Habsucht. Wie nun in der ersten Sünde des Menschen, der sich von Gott unabhängig machen und die Gottgleichheit an sich reißen wollte, der Gipfelpunkt von allem Diesen war, so konnte das Heilmittel und die Genugthuung dafür auch nur wieder die Spitze des Gegentheils seyn, daß Gott selbst, der Allgenugsame, der Herr über Alles, sich selbst demüthigte, selbst dem Gehorsam, den der Mensch zu leisten hatte, sich unterzog, selbst dessen Armuth sich aneignete. Dies allein konnte das adäquate Heilmittel und die adäquate Genugthuung seyn, was allein Gott als Mensch zu leisten vermochte. Indem durch Gottes Liebe diese adäquate Genugthuung gegeben wurde, konnte die göttliche Barmherzigkeit, unbeschadet der Gerechtigkeit, dem Menschen die Sündenvergebung verleihen und ihn von seinem Elende befreien, und so ist der Gegensatz zwischen beiden göttlichen Eigenschaften ausgeglichen" [2]). Ferner sagt er: „Durch die Liebe mußte der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt werden. Liebe anzuregen ist aber nichts so sehr geeignet, wie Liebe, Offenbarung der Liebe, welche die Gegenliebe entzündet [3]). Durch nichts aber konnte Gott seine Liebe so erweisen, wie dadurch, daß er selbst in die Gemeinschaft der menschlichen Natur einging, die Leiden derselben über sich nahm durch Hingeben des Lebens für die Feinde, was immer der größte Beweis der Liebe ist. Das höchste Ziel des Menschen, wie alle ächten Philosophen anerkennen müssen, ist göttliches Leben, die Vergöttlichung, worin die Herrlichkeit des Menschen besteht. So mußte Gott Mensch werden durch Theilnahme an der menschlichen Natur, damit der Mensch Gott werden sollte durch entsprechende Theilnahme am göttlichen Wesen" [4]).

---

1) L. c. c. V.: Quod contraria contrariis curantur tam in spiritualibus, quam in corporalibus.

2) Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt. Dum enim altera per viam exigentiae satisfactionis, altera autem per viam omnimodae remissionis incederet, obviam altera alteri nunquam venisset, nisi altitudo divini consilii ambas in uno illo beneficio sociasset.

3) Quia amor amore convenientius accenditur, sicut ignis igne, decuit Deum amorem nostrum amore suo accendere.

4) Quid mirum est, Deum esse factum hominem, participatione humanae naturae, ut homo etiam fieret Deus, congruenti sici participatione deitatis?

Ein eigenthümlicher Gesichtspunkt für die Bedeutung des Erlösungswerkes, der seit den Systemen der Gnostiker und der antiochenischen Schule nicht hervorgetreten war, wurde von den Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts zuerst wieder ans Licht gebracht, die Bedeutung des Erlösungswerkes für die Vollendung des ganzen Universums. Es hing dies bei ihnen mit der Untersuchung darüber zusammen, ob die Menschwerdung Gottes hätte erfolgen müssen, auch wenn der Mensch nicht gesündigt. Insofern nämlich durch diese Verbindung Gottes mit einer Kreatur das Universum zu dem höchsten Gipfel der Vollendung erhoben wird, zu dem es ohne dies nicht hätte gelangen können, schien ihnen gesagt werden zu können, daß auch ohne die Sünde dies hätte erfolgen müssen. Auch in Beziehung auf diese Frage wurde von ihnen das Für und Gegen abgewogen, und Bonaventura führt namentlich für das letztere den Grund an, daß, da die Menschwerdung Gottes eine solche Thatsache sey, welche die Würde der Schöpfung weit übersteige, so könne sie nicht als etwas in ihrer ursprünglichen Anlage Begründetes betrachtet werden, sondern es hätte die entgegengesetzte Abweichung von dem, was seyn sollte, vorhergehen müssen, um eine Ausgleichung durch etwas so Ueberschwengliches zu veranlassen [1]). Nachdem er die Gründe von beiden Seiten angeführt hat, sagt er: „Was von Beidem das Beste sey, wisse Der, welcher für uns Mensch geworden; es sey schwer zu entscheiden zwischen zwei Annahmen, die beide als dem katholischen Glauben gemäße gelten könnten." Er unterscheidet zwischen dem Interesse der Vernunft und dem der Frömmigkeit. Dem ersten scheint ihm die Betrachtungsweise, nach welcher die Vollkommenheit des Universums, die Vollendung der Werke Gottes seine Menschwerdung erfordere, am meisten zu entsprechen. Dem zweiten mehr die andere Betrachtungsweise, nach welcher Gott nicht von der Vollkommenheit des Universums abhängig gemacht, sondern diese Thatsache als ein Werk der freien Liebe Gottes zur Tilgung der Sünde betrachtet werde, wie dies auch mit der heiligen Schrift am meisten übereinstimme. Zu dieser Ansicht neigt sich gleichfalls Thomas Aquinas hin. Da die heilige Schrift die Menschwerdung Gottes überall als nothwendiges Heilmittel gegen die Sünde betrachte, sey es das Sicherste, dabei stehen zu bleiben. Zur Vollendung des Universums sey die natürliche Beziehung der Schöpfung zu Gott, als dem Ziele von Allem, hinlänglich. Jene persönliche Verbindung des Geschöpfs

1) Quia incarnatio Dei est superexcedentis dignitatis mußte der excessus oppositorum, per ipsum corrigendorum et restaurandorum vorhergehen.

mit dem Schöpfer gehe über die Grenzen der Natur hinaus, übersteige die in ihr angelegte Vollkommenheit [1]). Es hindere nichts, anzunehmen, daß die menschliche Natur nach der Sünde zu einer höheren Stufe emporgestiegen, denn Gott lasse das Böse zum Guten dienen. Thomas von Aquino wurde durch sein sittliches Gefühl gewiß davon zurückgehalten, sich klar zu machen, daß nach seinen oben entwickelten Principien das Böse als etwas zum Entwickelungsprozesse des Universums Nothwendiges betrachtet werden mußte, wie er sich gegen eine solche Annahme durch mancherlei Cautelen zu verwahren suchte. Diese Lehre aber als eine bei ihm zum Grunde liegende vorausgesetzt, hangt freilich consequent damit zusammen, daß er die Erhöhung der Kreatur über die ursprünglich in ihr gesetzte Anlage hinaus durch die Sünde vermittelt seyn ließ [2]).

Auf jene Bedenken, durch welche seine Vorgänger sich abhalten ließen, die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Vollendung des Universums anzuerkennen, nimmt Raymund Lull Rücksicht. „Es ist an sich wahr, — sagt er — daß die Menschwerdung Gottes aus keiner andern Ursache als dem freien Willen Gottes abgeleitet werden kann. Die Schöpfung ist ein Werk der freien Liebe Gottes; aber diese einmal vorausgesetzt, so ist die Menschwerdung Gottes nothwendig, sonst würde Gott nicht erfüllen, was er sich und seinen Vollkommenheiten schuldig ist [3]). Nach der Sünde ist dieselbe nothwendig, damit der Zweck, zu dem die Welt geschaffen, nicht vereitelt, sondern jener Störung ungeachtet demselben Genüge geleistet werden sollte“ [4]).

Was die subjektive Aneignung des Erlösungswerkes betrifft, so blieb es in der abendländischen Kirche die herrschende Auffassung, welche Augustin dem Pelagianismus entgegengestellt hatte, daß unter der justificatio die innere Gerechtmachung, die in der göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus begründete Heiligung, das Subjektive, nicht das Objektive verstanden wurde. Und wir werden sehen, wie diese subjektivirende Richtung in der Heilsordnung, so wenig es auch auf den ersten Anblick scheinen möchte, dazu diente, das religiöse Bewußtseyn in der Abhängigkeit von der

---

1) Ad perfectionem universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona.

2) S. Summae P. III. Quaest. I. Artic. III.

3) Alias Deus non solveret debitum sibi ipsi et suis dignitatibus.

4) Ut satisfaceret illi fini, ad quem mundus fuit creatus.

Vormundschaft und Vermittelung der Kirche und dem ganzen kirchlich-theokratischen Systeme zu erhalten, wie überhaupt diese Auffassung für den ganzen Entwickelungsprozeß des christlichen Lebens im Mittelalter die wichtigsten Folgen hatte [1]).

Auf eine merkwürdige Weise unterschied sich in der Darstellung der Heilsordnung Bernhard von den übrigen Lehrern seiner Zeit. Die Erfahrungen, welche er in seinen eigenen Seelenkämpfen und bei der geistlichen Leitung Andrer gemacht hatte, führten ihn wohl zu der Ueberzeugung, daß unter den wechselnden Gemüthszuständen nur das Objektive, das Vertrauen auf Christus als Heiland, auf die Gnade der Erlösung, sichere Ruhe gewähren könne. Dieser Richtung sehen wir ihn immer folgen, wenngleich er in dem Gebrauche des Wortes justificatio zwischen dem Objektiven und Subjektiven zuweilen zu schwanken scheint. Jene Beziehung zu dem Objektiven tritt klar hervor in einer Stelle seiner Predigten über das hohe Lied [2]), wo er nach Anführung von Ps. 31, 2 und Röm. 3, 23 sagt: „Keiner ist ohne Sünde, zu aller Gerechtigkeit ist mir genug, daß mir gnädig sey Der, gegen den ich gesündigt habe. Alles, was er mir nicht zuzurechnen beschlossen hat, ist als wenn es gar nicht dagewesen wäre [3]). Nicht sündigen ist Gottes Gerechtigkeit, Gottes Vergebung die Gerechtigkeit des Menschen.“ Bemerkenswerth ist auch die Art, wie Bernhard die so verstandene Rechtfertigungslehre durch die Unterscheidung zwischen dem Allmähligen des zeitlichen Entwickelungsprozesses und dem Zeitlosen der göttlichen Anschauung zu erläutern sucht. „Die himmlische Geburt — sagt er — ist die ewige Prädestination, vermöge welcher Gott seine Auserwählten geliebt und sich wohlgefällig gemacht hat in seinem geliebten Sohne, indem sie ihm in dem Heiligen als dessen Bilde gleichförmig erscheinen. Sie stellen sich dem Blicke des Vaters dar, wie Solche, die nicht gesündigt haben, weil, wenn sie auch in der Zeit gesündigt haben, dies doch schwindet vor der ewigen Anschauung Gottes, dessen Liebe die Menge der Sünden bedeckt“ [4]).

---

1) S. oben S. 15.

2) In Cantica Canticorum Sermo XXIII, §. 15.

3) Omne, quod mihi ipse non imputare decreverit, sic est quasi non fuerit.

4) Generatio coelestis aeterna praedestinatio est, qua electos suos Deus dilexit et gratificavit in dilecto filio suo ante mundi constitutionem, sic in sancto apparentes sibi, ut viderent veritatem suam et gloriam suam, quo ejus forent consortes haereditatis, cujus et apparerent conformes imaginis. Hos ergo adventi quasi nunquam peccasse, quoniam et si qua deliquisse videntur in tempore, non apparent in aeternitate, quia caritas patris ipsorum cooperit multitudinem peccatorum.

Und in einer andern Predigt [1]) sagt er: „Christus wird nicht bloß gerecht, sondern auch die Gerechtigkeit selbst genannt, und die rechtfertigende Gerechtigkeit. Du bist so mächtig im Rechtfertigen, als reich im Vergeben. Wer daher zerknirscht über seine Sünden, nach Gerechtigkeit hungert und durstet, glaube an Den, welcher den Gottlosen rechtfertigt, und durch den Glauben allein gerechtfertigt, wird er Frieden mit Gott haben" [2]). Offenbar unterscheidet er hier die justificatio von der Heiligung und leitet diese von jener ab, wie dies besonders aus dem Nachfolgenden hervorgeht, da er sagt: „Wer also, von Sünden gerechtfertigt, der Heiligkeit, ohne welche Niemand Gott schauen kann, nachzustreben verlangt, höre Den, welcher ruft: seyd heilig, weil ich heilig bin" [3]). In einer andern Stelle aber vermischen sich bei ihm beide Auffassungen des Begriffs von der Rechtfertigung mit einander, wenn er sagt [4]): „die Furcht geht voran, damit die Rechtfertigung nachfolge. Vielleicht werden wir also in der Furcht berufen, durch die Liebe gerechtfertigt; es lebt endlich der Gerechte aus dem Glauben, aber ohne Zweifel dem, welcher durch die Liebe würksam ist." Er leitet hier das Heil ab von dem ewigen Rathschlusse der Prädestination. Als das Vermittelnde für die Verwürklichung dessen, was darin gesetzt ist, betrachtet er, wenigstens bei den Erwachsenen, die Berufung mit der Rechtfertigung. Indem der Mensch von Liebe erfüllt wird, wird er sich seiner Rechtfertigung bewußt [5]). Die aus dem Glauben hervorgehende Liebe ist ihm die Quelle der Rechtfertigung [6]). Vermöge des innigen Zusammenhanges, in welchem Glaube und Liebe sich ihm darstellen, faßt er in dem Begriffe der justificatio das Objektive und das Subjektive zusammen, indem er sich so ausdrückt: „Geliebt lieben wir, liebend verdienen wir noch mehr geliebt zu werden. Der heilige Geist wird nur Denen verliehen, welche an den Gekreuzigten glauben, und der Glaube vermag nichts, wenn er nicht durch die Liebe würksam ist. Die Liebe aber ist ein Geschenk des heiligen Geistes. Wer ist gerecht außer Dem, welcher dem Gott, der ihn zuerst geliebt hat, seine Liebe erwiedert. Was nur geschieht, wenn der Geist durch den Glauben den ewigen Rathschluß

1) Sermo XXII. §. 8.

2) Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium, et solum justificatus per fidem, pacem habebit ad Deum.

3) Qui ergo justificati a peccatis, sectari desiderant sanctimoniam.

4) Ep. 107, §. 4 u. d. f.

5) Sentit se justificari, cum amore perfunditur.

6) Amor Dei, is duntaxat, qui interim ex fide est, ex quo et nostra fit justificatio.

Gottes über sein zukünftiges Heil dem Menschen offenbart. Welche Offenbarung gewiß nichts Andres ist, als die Eingießung der Gnade des Geistes; durch diese wird, indem die Werke des Fleisches ertödtet werden, der Mensch für das Reich, welches Fleisch und Blut nicht erlangen können, tüchtig gemacht, indem er in Einem Geiste zugleich das Bewußtseyn, daß er von Gott geliebt wird, und die Kraft, ihn wieder zu lieben, damit er nicht umsonst geliebt werde, empfängt [1]).

Die ganze systematische Theologie dieser Jahrhunderte sehen wir aber durchdrungen und beseelt von dem, was Augustin als Princip des lebendigen Christenthums im Gegensatze mit dem Pelagianismus dargestellt hatte. Fern davon waren diese Theologen, eine Gesetzlichkeit oder Werkheiligkeit an die Stelle des lebendigen Christenthums zu setzen. Die Veräußerlichung des Christenthums, die in den Auswüchsen des kirchlichen Lebens uns erschien, fand in dem, was jene hier als Princip darstellten, keinen Anschließungspunkt, wenn auch in den hinzukommenden Folgerungen. Alle erhoben den Begriff einer durch den Glauben erlangten wahren Lebensgemeinschaft mit Christus, als zum Heile durchaus erforderlich, hervor. Wichtig war es ihnen, den einer solchen ermangelnden todten Glauben von dem lebendigen, durch die Liebe thätigen zu unterscheiden. So bezeichnet Anselm von Canterbury [2]) den todten Glauben als denjenigen, welchem der Gegenstand des Glaubens nur noch ein äußerlicher, den lebendigen Glauben als einen solchen, dem der Gegenstand ein innerlicher sey [3]), der Glaube an Gott, als einen solchen, wodurch man in eine Gemeinschaft des göttlichen Wesens eingehe [4]). Den Glauben nennt er etwas Todtes, wenn er nicht durch die Liebe kräftig sey und lebe [5]). Der Glaube, den die demselben entsprechende Liebe begleite, könne, wenn Gelegenheit zum Würken sich darbiete, nicht müßig seyn. Der Glaube sey ein thätiger dadurch, daß das Leben, ohne welches er nichts würken könne, ihm einwohne. Der würksame Glaube werde ein lebendiger genannt, weil er das Leben der Liebe in sich habe, der träge Glaube ein todter, weil

---

1) Quae sane revelatio non est aliud, quam infusio gratiae spiritalis, per quam, dum facta carnis mortificantur, homo ad regnum praeparatur, quod caro et sanguis non possident, simul accipiens in uno spiritu et unde se praesumat amatum et unde redamet, ne gratis amatus sit.

2) Monolog. c. LXXV.

3) Mortua fides credit tantum id, quod credi debet, viva fides credit in id.

4) In Deum credendo tendere in suam essentiam.

5) Nisi dilectione valeat et vivat.

ihm das Leben der Liebe fehle, mit welchem er nicht unthätig hätte seyn können. So unterscheidet auch Petrus Lombardus ein credere in Deum oder Christum, credere Deum, credere Deo, dieses Dreifache. Das Glauben in den beiden letzten Beziehungen ist das bloße Fürwahrhalten ohne inneres Leben, das Erste der lebendige Glaube, wodurch man in die Gemeinschaft mit Gott eintritt, der Gemeinschaft mit ihm und seinen Gliedern einverleibt wird [1]). Mit diesem Glauben ist die Liebe nothwendig verbunden, dies allein ist nach ihm die fides justificans, das heißt, der gerechtmachende oder heiligende Glaube. Die Liebe ist das Werk dieses Glaubens, und dieser der Grund des ganzen christlichen Lebens. Den aristotelischen Begriffsunterscheidungen folgend, nennt er jenen todten Glauben als den noch unorganischen Stoff, der erst durch die in ihm ausgeprägte Form beseelt werden muß, den formlosen, informis, qualitas mentis informis. Die Liebe ist diese in ihm auszuprägende Form. Der von der Liebe beseelte Glaube, die fides formata, ist Tugend und die Quelle aller übrigen christlichen Tugenden.

Von dieser Grundlage gingen auch die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts aus, und neue tiefsinnige Erörterungen über den Entwickelungsprozeß des christlichen Lebens wurden von ihnen hinzugefügt.

Der todte Glaube, wie alle Gaben, welche nicht mit der Alles beseelenden Gesinnung der Liebe zusammenhangen, alle vereinzelten Gaben, wie die der Wunder, Weissagung, werden von Thomas Aquinas, als gratia gratis data [2]), von der den Menschen allein für die Erlangung des Heils tüchtig machenden Gnade, welche in die Gott wohlgefällige Gemüthsbeschaffenheit ihn versetzt, den durch die Liebe thätigen Glauben in ihm erzeugt, dem Göttlichen als beseelendem Princip des ganzen Lebens, der gratia gratum faciens, unterschieden. Zum Wesen des Glaubens rechnet Thomas, daß der Gegenstand dem Geiste nicht genugsam bekannt ist, um ihn durch sich selbst zur Ueberzeugung zu bestimmen, so daß die Willensrichtung den Ausschlag geben muß, warum er sich mehr auf die eine, als die andere Seite neige [3]). Wenn dies mit Zweifel und der Besorgniß, daß das Gegentheil doch wahr seyn könnte, verbunden ist, heißt es Meinen. Wenn aber die Gewiß-

---

1) Credendo in Deum ire, ei adhaerere et ejus membris incorporari.

2) Vergl. oben S. 256.

3) Intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Summa lib. II. P. II. Quaest. I. Artic. IV.

heit ohne solche Besorgniß vorhanden ist, heißt es Glauben [1]. So definirt er den Glauben als eine Handlung des Geistes, welcher der göttlichen Wahrheit beistimmt vermöge der Richtung, welche demselben durch den von dem Göttlichen berührten Willen mitgetheilt wird, oder vermöge des ihm durch einen solchen Willen gegebenen Anstoßes [2]. Insofern nun der Wille hier den Anstoß giebt und dieser durch das Ziel, auf das er sich richtet, seine Bestimmtheit, sein bestimmtes Gepräge empfängt, so ist es die Liebe, durch welche der Wille mit seinem Ziele, dem höchsten Gute, verbunden wird. Daher ist die caritas hier das Beseelende, die forma fidei, wodurch der Geist mit dem Gegenstande der Erkenntniß in eine wahre Gemeinschaft eintritt. Nur war es streitig, wie der Uebergang aus der fides informis zur fides formata sich bilde, ob, wenn die letztere in die Seele eintrete, die erstere daraus weiche, oder die Grundlage von jener bleibe und nur zu etwas Höherem potenzirt werde. Thomas behauptet das Letztere. Der Habitus nämlich bleibe derselbe, insofern es ein Vermögen des Geistes sey. Durch die Liebe aber werde die Richtung des Willens, worin nicht das Wesen des Glaubens als solchen bestehe, bezeichnet; denn der Glaube ist ja zuerst ein actus des intellectus. Wo die Unvollkommenheit zum Begriff der als unvollkommen bezeichneten Sache gehört, da muß das Unvollkommene dem Vollkommenen weichen. Anders aber ist es, wo das Unvollkommene nur zu dem Zufälligen gehört und daher die Sache dieselbe bleibt, wenngleich sie ein zufälliges Prädikat verliert, indem aus dem Unvollkommenen etwas Vollkommeneres wird, wie der Knabe immer derselbe Mensch bleibt, wenn er zum Manne heranreift. Raymund Lull sagt: „Der Glaube ist immer etwas von Gott dem Menschen Mitgetheiltes, daß er durch Glauben zu der göttlichen Wahrheit sich erhebe, welche er durch Erkenntniß noch nicht zu erreichen vermag. Als etwas Göttliches ist diese fides die formata [3]. Der Mangel ist nur etwas Subjektives, was zufälligerweise in dem mit der Sünde behafteten Christen entsteht, insofern derselbe durch die Sünde von dem Ziele, zu dem er geschaffen worden, sich entfernt [4]. So ist die informitas eine der göttlichen

---

1) Si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.

2) Actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.

3) Tale esse datum dicitur ens positivum, et est esse formatum, cum Deus non det esse difformatum.

4) Sed Christianus existens in peccato difformat ipsum per accidens, in quantum se deviat a fine per peccatum, ad quem finem est creatus.

Sache zufälligerweise sich anheftende Privation [1]), und es wird daher aus demselben zum Grunde liegenden Wesen der fides informis eine formata, indem sie durch das Hinzukommen der Gnade von der Privation frei gemacht wird" [2]).

Die justificatio setzt Thomas Aquinas in die Eingießung der Gnade. In dieser ist auf einmal Alles gegeben, nur dem Begriffe nach sind verschiedene Würkungen auseinanderzuhalten, und unter diesen findet ein gewisses Verhältniß, nach welchem sie sich bedingen, statt. So ist das Erste die Eingießung der Gnade, das Zweite die Bewegung des freien Willens zu Gott hin, sodann der Gegensatz gegen die Sünde, dann die Sündenvergebung. Mit der Bekehrung zu Gott ist der Abscheu gegen die Sünde, als das Ungöttliche, gegeben. Die Liebe Gottes zu dem Menschen ist die Ursache des dem Menschen mitgetheilten Friedens mit Gott. Diese Liebe ist etwas Ewiges und Unwandelbares, aber die Würkung derselben erfolgt als eine zeitliche. Diese in dem Innern des Menschen erfolgende Würkung ist die Gnade, durch welche der durch die Sünde von dem ewigen Leben Ausgeschlossene desselben würdig gemacht wird. Daher kann Sündenvergebung ohne Eingießung der Gnade nicht gedacht werden. Wie die Liebe Gottes nicht bloß in der innern Handlung des göttlichen Willens besteht, sondern auch eine gewisse Würkung der Gnade damit gesetzt ist, so bringt auch dies, daß Gott dem Menschen die Sünde nicht zurechnet, eine gewisse Würkung in Dem, welchem Gott die Sünde nicht zurechnet, mit sich.

Aus dieser Auffassung der justificatio gingen nun die für das christliche Leben und die Seelenführung wichtigen Folgen der durch diese Systeme ausgebildeten eigenthümlichen Heilsordnung hervor. Da man das Heil des Menschen von dieser inneren subjektiven Würkung der göttlichen Gnade, von dem Vorhandenseyn eines dadurch gewürkten göttlichen Lebens abhängig machte, da dies allein das sichere Merkmal des Aufgenommenseyns in die Zahl der Prädestinirten ausmachen sollte: so entstand nun die Frage, welche von diesem Standpunkte aus schwer auf eine für die Seelenruhe geeignete Weise beantwortet werden konnte: Wie soll Einer seines Heils gewiß werden? Es blieb hier nichts Andres übrig als die Berufung auf die innere Erfahrung, das Gefühl, was doch bei dem durch so mancherlei Einflüssen bedingten Wechsel

---

1) Fides informis quoad hominem peccatorem, non tamen informis quoad se ipsam, cum habet formam sibi coëssentialem datam a Deo.

2) Quaestt. super libb. Sentent. l. III. Qu. CXIII. et CXIV T. IV. f. 98 seqq.

der Gemüthszustände, den sich immer wieder erneuenden Kämpfen des in dem Entwickelungsprozesse der Heiligung Begriffenen mit sich selbst nur etwas Unsicheres und Schwankendes seyn konnte, wie man dies auch anerkannte und ein untrügliches Merkmal nicht angeben zu können meinte.

Indem so Alexander von Hales von der Voraussetzung ausgeht, daß weder die Ursache, noch die Würkung der Gnade der menschlichen Erkenntniß anheimfällt, schließt er daraus, daß dem Menschen darüber, ob er sich im Gnadenstande befinde, nur eine Gefühlserkenntniß übrig bliebe [1]). Es ist keine untrügliche Erkenntniß, sondern sie beruht auf drei Zeichen: Licht, Friede und Freude im Innern. Und er meint, gerade dieses Schwankende sey das Heilsamste für die Entwickelung des christlichen Lebens, was eben deshalb von Gott so geordnet worden. „Gott hat uns darüber nicht ganz in Unwissenheit lassen, aber auch keine vollkommene Erkenntniß uns geben wollen. Wenn der Mensch von dem Beseeligenden der Gemeinschaft mit Gott nichts erfahren hätte, würde er nicht zur Liebe Gottes angereizt werden. Wäre ihm aber eine völlige Gewißheit über den Gnadenstand verliehen, so würde er leicht in Hochmuth verfallen." So rechnet auch Thomas von Aquino zu dem Standpunkte des Glaubens den Mangel einer solchen Gewißheit über den Gnadenstand [2]), aus demselben Grunde, wie Alexander von Hales, weil das Princip und die würksame Ursache in der Gnade Gottes selbst sey, der kein Gegenstand der unmittelbaren Anschauung in diesem Leben werden, daher es von seiner Gegenwart oder seiner Nichtgegenwart in der menschlichen Seele keine gewisse Erkenntniß geben könne [3]). Deshalb kann man nur aus gewissen Merkmalen schließen, daß man im Gnadenstande sich befinde [4]), insofern man sich bewußt ist, an Gott seine Freude zu haben, die weltlichen Dinge zu verachten, und insofern man keiner Todsünde sich schuldig weiß [5]). Eine Ausnahme sollte nur dann stattfinden, wenn Manche einer besonderen außerordentlichen Offenbarung über ihren Gnadenstand gewürdigt würden,

1) Scientia affectus, per experientiam rei in affectu.

2) Nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem, sed potest ex aliquibus signis probabilibus conjicere. In lib. I. Sentent. Distinct. 17. Quaest. I. Artic. IV. Ed. Venet. T. IX. p. 223.

3) Principium gratiae et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus et ideo ejus praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest. Summae P. II. lib. I. Quaest. CXII. Art. V. T. XXI. p. 633.

4) Cognoscere conjecturaliter per aliqua signa.

5) In quantum percipit, se delectari in Deo et contemnere res mundanas et in quantum homo non est conscius tibi alicujus peccati mortalis.

damit die Freude der Sicherheit schon in diesem Leben bei ihnen beginne, sie mit größerem Vertrauen und größerer Kraft herrliche Werke vollbringen und die Uebel des gegenwärtigen Lebens ertragen könnten [1]).

Dem, was Thomas hier von dem vortheilhaften Einflusse der durch eine solche übernatürliche Offenbarung in besonderen Fällen erlangten Gewißheit sagt, liegt doch das Bewußtseyn von dem nachtheiligen Einflusse des Mangels einer solchen Gewißheit zu Grunde. Die Ungewißheit ließ oft die rechte Freudigkeit des christlichen Lebens nicht aufkommen und trieb dazu, sich aus den Kämpfen der Welt in das Mönchsthum zu flüchten, durch Selbstpeinigungen oder Werkgerechtigkeit sich seines Heils, für das man besorgt war, zu vergewissern. Diese Ungewißheit führte zu einem peinlichen Reflektiren über die eigenen Gemüthszustände, worin man sich selbst verzehrte; sie hatte zur Folge, daß man sich ängstigte wegen des Mangels gewisser Merkmale des Gnadenstandes, gewisser Gefühle, welche man bei sich nicht zu finden glaubte, daß man mit Selbstquälerei sich abmühte, solche Gefühle bei sich hervorzubringen. Durch das Streben nach der durch gewisse Gefühlserregungen, übernatürliche Offenbarungen, Visionen über das eigene Seelenheil zu erlangenden Gewißheit wurden schwärmerische Richtungen erzeugt. Und von der andern Seite diente jene Ungewißheit dazu, das christliche Leben immer mehr der Abhängigkeit von der Vormundschaft des Priesterthums und der Kirche, allen ihren zur Erlangung des Gnadenstandes nothwendigen Vermittelungen, hinzugeben, wie auch von den Sakramenten die Mittheilung der gratia justificans abhängig gemacht wurde, für den kirchlichen Lehrbegriff die Bestimmung wichtig war, daß auch die Sakramente in gewisser Hinsicht Ursache dieser Gnade würden [2]).

---

1) Er bezieht darauf die nicht dahin gehörige Stelle 2 Korinth. 12, 9.

2) Es sollte dies eben das Auszeichnende der Sakramente des neuen Bundes vor denen des alten Bundes seyn, daß jene nur significabant fidem, per quam justificantur homines, diese eine solche gratia justificans würklich conferunt. Es war wichtig, die objektive heiligende Kraft, welche auf die geweihten Elemente übertragen wird und ihnen objektiv beiwohnt, vestzuhalten, daß sie die gratia justificans mittheilten ex opere operato, was freilich nur eine rein objektive Würkung bezeichnen sollte, keineswegs etwas bloß Mechanisches, in keiner Beziehung zur Gesinnung Stehendes. Wenngleich diese Theologen nach jener Veräußerlichung des Begriffs von der Demuth eine Uebung der Demuth für den durch Hochmuth gefallenen Menschen darin suchten, daß er vor diesen äußerlichen Dingen sich demüthigen sollte, um vermittelst derselben die Gnade zu empfangen, so ließen sie es sich doch immer angelegen seyn, den Sinn, in welchem die Sakramente Ursache der Gnade seyen, genauer zu bestimmen und durch mancherlei Distinctionen sich dagegen zu verwahren, daß man denselben zu viel zuschreibe. Thomas Aquinas sagt, die causa principalis gratiae sey Gott, die Sakra-

Wir erkennen, wie wichtig diese Gestalt der Heilsordnung für die ganze mittelalterliche Form des christlichen Lebens und das kirchlich-theokratische System sich erweist.

Was die dem freien Willen in der verderbten Natur gebliebene Kraft und das Verhältniß desselben zu dem Werke der Bekehrung oder zu der justificatio in dem bezeichneten Sinne betrifft, so giebt sich in der Art, wie die Theologen des zwölften Jahrhunderts von Anfang an sich darüber erklärten, die Macht des augustinischen Systems zu erkennen. Obgleich aber dadurch in ihrer Grundrichtung bestimmt, wurden sie doch durch ihr sittliches Interesse und durch ihre damit zusammenhangende dialektische Behutsamkeit bewogen, den Schein vermeiden zu wollen, als ob sie würklich den freien Willen läugneten und die Gnade und Prädestination auf Kosten desselben verherrlichten. Die Dialektik Augustins und älterer gemäßigter Vertheidiger dieses Systems hatte ihnen in dieser Hinsicht ja schon das Beispiel gegeben. Hierher gehört Anselms Dialog über den freien Willen und seine Abhandlung über die Vereinigung zwischen Präscienz, Prädestination, Gnade und freiem Willen. Seine Ideen sind diese: Keine Fähigkeit eines geschaffenen Wesens ist an für sich, durch sich allein in die Würksamkeit überzugehen im Stande, es müssen, um daß dies geschehe, erst manche Würkungen von außen her hinzukommen. Doch bleibt, möge dies erfolgen oder nicht, die Fähigkeit als solche immer dieselbe. So kann man, wenngleich zum würklichen Sehen des Auges die Einwürkung des Sonnenlichts erfordert wird, doch sagen, daß es auch im Finstern das Vermögen zu sehen behalte. Auf gleiche Weise behält nun auch der verderbte Wille immer die Fähigkeit zum Guten, wenngleich diese nur bei Denen, deren verderbter Wille durch die Gnade mit unwiderstehlicher Gewalt angezogen wird, zur Würksamkeit übergeht. Robert Pullein drückt sich ganz so aus, als ob er dem Menschen die freie Selbstbestimmung zuschriebe, vermöge welcher er der Gnade sich hingeben, oder ihr sich verschließen könne. „So oft die Gnade sich Jemandem anbietet, — sagt er — handelt er entweder mit der

mente seyen nur causa instrumentalis. Manche aber wurden durch jenes Streben würklich dazu hingetrieben, den Sakramenten weniger zuzuschreiben, als der Geist der Kirche und ihrer Lehre verlangte. Thomas Aquinas führt die Meinung Einiger an, welche er bestreitet: Quod sacramenta non sint causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus sacramentis adumbrat in animo gratiam operantem, quod sacramenta non causant gratiam, nisi per quod concomitant virtutem divinam sacramentis assistentem. Man bediente sich der Vergleichung, wie wenn ein König eine Geldvertheilung vornehme und die Bedingung gesetzt habe, daß nur, wer als Zeichen einen gewissen bleiernen Pfennig mitbringe, etwas von dieser Schenkung erhalten solle.

Gnade würkend, oder, sie zurückweisend hört er nicht auf, das Böse zu thun. Die erste Ursache alles Guten ist die Gnade, dem freien Willen kommt auch ein Antheil zu, aber ein untergeordneter (als causa secundaria). Der freie Wille hat auch einiges Verdienst, nämlich dies, daß er aufhört dem göttlichen Willen sich entgegenzustellen." Doch nachher erklärt er sich ganz übereinstimmend mit dem augustinischen Lehrbegriffe so: „Wenn nur die gratia efficax dem Menschen mitgetheilt werde, so ziehe diese, doch ohne Zwang, den freien Willen mit solcher Gewalt an, daß er vermöge einer inneren Nothwendigkeit ohne Widerstand ihr folge." „Obgleich — sagt er — die Gnade den Irrenden zurückführt, so zieht sie ihn doch mit seinem freien Willen, sie zwingt ihn nicht gegen seinen Willen, sie ist so mächtig, daß sie auch den Willen des Verkehrtesten ohne irgend eine Schwierigkeit und irgend einen Zwang zu jeder Stufe der Besserung, sobald sie es will, umwandelt." Aehnliches gilt auch von den übrigen systematischen Theologen des zwölften Jahrhunderts. Wir müssen aber noch besonders die Mystiker dieses Jahrhunderts erwähnen. Ihre milde praktische Richtung bewog sie, die Lehre vom freien Willen besonders hervorzuheben und ihn, als mit der Gnade in Einklang stehend, dazustellen; aber doch fragt es sich, ob sie würklich einen die Gnade bedingenden freien Willen angenommen haben. Hier nimmt die Schrift Bernhards de gratia et libero arbitrio einen bedeutenden Platz ein. Die Veranlassung zu derselben hatte ein von ihm ausgesprochenes Bekenntniß gegeben: er erkenne in allem Guten, das an ihm sey, das Werk der zuvorkommenden Gnade, er hoffe durch sie in allem Guten gefördert und durch sie zur Vollendung geführt zu werden [1]). Dies war Einem Derer, welche dies hörten, als eine übertriebene Lobpreisung der Gnade auf Kosten des menschlichen Verdienstes und der menschlichen Thätigkeit erschienen, und Bernhard glaubte daher von der Art, wie er sich das Verhältniß der Gnade und des freien Willens zu einander denke, Rechenschaft geben zu müssen. Er erkennt in dem Menschen als etwas Unveräußerliches eine keiner Nothwendigkeit und keinem Zwange unterliegende Freiheit, das Vermögen der Selbstbestimmung an, die Freiheit der Natur etwas Andres als die Freiheit der Gnade, die Freiheit in diesem Sinne die Freiheit von der Sünde als Zustand, die materielle Freiheit, jenes die formelle. Jene formelle Freiheit ist es, wodurch der Mensch von den Naturwesen sich unterscheidet. Wenn nicht dieses Ver-

1) Quod scilicet ab ipsa me in bono et praeventum agnoscerem et provehi sentirem et sperarem perficiendum.

mögen der Freiheit, ihm immer bliebe, könnte keine moralische Imputation stattfinden, von keinem Verdienste und keiner Schuld die Rede seyn. Sowie das Heil des Menschen von der Würkung der Gnade ausgeht, so kann diese nur in dem freien Willen ihre Würkung vollbringen [1]). Keiner gelangt wider Willen zum Heil. Das ist das ganze Werk des freien Willens, darauf beruht sein ganzes Verdienst, daß er der ihn erweckenden Gnade beistimmt [2]). Was aber doch nicht so zu verstehen ist, daß diese Beistimmung selbst von ihm herrühren sollte, da wir nach den Worten des Paulus aus uns selbst auch nicht einmal etwas zu denken, was weniger ist als Beistimmung, fähig sind. Die Gnade kommt uns zuvor, indem sie gute Gedanken uns eingiebt, was ohne unser Zuthun geschieht. Indem sie unsern schlechten Willen umwandelt, verbindet sie sich mit demselben, so daß er ihr beistimmt. Von Gott kommt der Anfang unsres Heils her, weder durch uns, noch mit uns [3]). So Viele auch der gnädige Vater, welcher will, daß Alle selig werden, zu seinem Heil zu ziehen scheint, so hält er doch Keinen des Heils würdig, der sich ihm nicht als ein Williger bewährt. Die gewaltigen Einwürkungen Gottes auf den Menschen [4]) bezwecken eben dies, ihn zur freiwilligen Beistimmung anzuregen, so daß, wenn er den Willen aus dem Bösen zum Guten umwandelt, er die Freiheit ihm nicht entzieht, sondern sie umbildet." Vergleichen wir nun alles Dies, was Bernhard über das Verhältniß des freien Willens zur Gnade sagt, so können wir seine Bestimmungen über jenen mit seinen Aussagen über diese doch nur so in Einklang bringen, daß wir annehmen, er stütze sich wie Augustin darauf, daß der freie Wille keinem Zwange und keiner Naturnothwendigkeit unterworfen sey, daß die Form vernünftiger Selbstbestimmung als eine aber durch den allmächtigen Einfluß der Gnade bestimmte, immer vorhanden sey. Von einem solchen formal-abstrakten Begriffe der Freiheit aus konnte er sagen, daß diese auch bei aller sittlichen Unfreiheit verharre, dieselbe sey im Bösen und im Guten. Und sodann müssen wir noch erwägen, daß er die in einem verborgenen Zusammenhange der Entwickelung begründete Theilnahme Aller an der Erbsünde immer ausnahm, so daß also jene überkommene Sündhaftigkeit,

---

1) Tolle liberum arbitrium et non erit, quod salvetur, tolle gratiam, non erit unde salvetur.

2) Quod consentit.

3) A Deo sine dubio nostrae fit salutis exordium, nec per nos utique nec nobiscum.

4) Hoc quippe intendit, cum terret aut percutit, ut faciat voluntarios, non salvet invitos.

von der der Mensch nur durch die ohne sein Zuthun ihm verliehene Gnade sollte befreit werden können, doch die Imputation nicht zu hindern, die Schuld des freien Willens nicht aufzuheben vermöchte [1]). So konnte auch Richard a S. Victore Augustins Lehre von der zuvorkommenden, den Willen anziehenden Gnade mit den stärksten Ausdrücken über den freien Willen verbinden. „Wie — sagt er [2]) — ist der Wille des Menschen nicht wahrhaft frei, der seiner Freiheit durch keine Gewalt beraubt werden kann, denn dies vermag kein Geschöpf und dies ziemt dem Schöpfer nicht. Aber wie sollte dies der Schöpfer selbst vermögen, Er, der nichts thun kann, was Seiner nicht würdig ist“ [3])? Er will sogar nicht gelten lassen, daß dieser Wille ein gefangener genannt werde, weil dies ein Widerspruch sey, ihn frei und zugleich einen gefangenen zu nennen, wenn man nicht etwa mit jenem Namen bloß seine Schwäche, das der ursprünglichen Fähigkeit Beraubtseyn, bezeichnen wolle [4]). Aber von der Gnade sagt er auch, daß sie oft den Nachlässigen und Trägen von freien Stücken angeboten und oft unsern vielen und großen Anstrengungen plötzlich und unerwartet entrissen werde. Doch schreibt er dem freien Willen das Vermögen zu, dem Bösen oder Guten beizustimmen, der göttlichen Gnade beizustimmen oder nicht [5]). Die Gnade kann er wiedergewinnen, aber nur durch Gnade [6]). Wie er die einmal verlorene nicht durch sich selbst wiedergewinnen kann, so kann er die umsonst (also durch Würkung der Gnade) wiedergewonnene nicht ohne fremden Beistand bewahren. Sie kann ihm jetzt mit Recht zu jeder Zeit entzogen werden, weil er nie ohne Schuld befunden wird [7]).

In dem dreizehnten Jahrhundert aber sehen wir zwei Richtungen in der Auffassung dieser Lehre auseinandergehen. Die eine

---

1) Wo er von der die Imputation bedingenden Freiheit redet, setzt er hinzu c. II. §. 5: Excepto sane per omnia originali peccato, quod aliam constat habere rationem. — c. XII. §. 38: Quo non solum non consentiens, verum plerumque et nesciens alia ratione constringitur, necdum renatus baptismate.

2) De statu interioris hominis P. I. Tract. I. c. XXIII.

3) Quomodo arbitrium hominis vere liberum non est, quod sua libertate nulla vi, nulla potestate privari potest, nam hoc nec creatura valet, nec creatorem decet. Sed quomodo vel creator hoc potest, qui nihil quod non decet facere potest?

4) Nihil aliud quam infirmum et nativae possibilitatis virtute privatum.

5) Potest consentire vel non consentire aspirationi divinae. De statu interioris hominis P. I Tract. I. c. XIII.

6) Gratiam, sed gratis, recuperare potest.

7) Sicut non potest per se semel amissam recuperare, sic quidem gratis recuperatam non potest nisi ex aliena tutela custodire. L. c. c. XXII.

im Franziskanerorden, als deren Repräsentant zuerst Alexander von Hales erscheint, entfernt sich würklich von dem streng augustinischen Systeme so weit, daß sie eine in ihren Würkungen durch die freie Empfänglichkeit des Menschen bedingte Gnade annimmt, die andere führte durch die Consequenz ihrer Principien selbst über den Augustin hinaus, wie wir dies in den bei Albertus Magnus schon zum Grunde liegenden und von Thomas Aquinas noch weiter entwickelten und klarer ausgesprochenen Principien gesehen haben. Alexander von Hales sagt: „Alle Menschen befinden sich in gleichem Verderben, Keiner kann sich selbst für den Himmel tüchtig machen. Gott will nach seiner höchsten Liebe die Menschen beseligen, sich ihnen mittheilen, aber es wird die Empfänglichkeit, soweit dieselbe in den übrig gebliebenen sittlichen Kräften des Menschen begründet ist, vorausgesetzt. Das Licht leuchtet überall, aber seine Strahlen finden nicht überall einen für die Erleuchtung empfänglichen Stoff. Keiner kann sich selbst für die Aufnahme der Gnade auf genügende Weise empfänglich machen, wenn nicht Gott selbst durch seine Einwürkung ihn dazu tüchtig macht; aber wenn er nur thut, soviel von ihm selbst abhangt, so erfolgt die göttliche Hülfe, durch die er dazu tüchtig gemacht wird [1])." Er bedient sich der Vergleichung: Wie wenn ein Reicher Almosen austheilt und es sind zwei gleich Arme da, aber der Eine streckt seinen Arm aus, um das Almosen zu empfangen und empfängt es nachher, der Andere, der dies unterläßt, empfängt nichts. — Auch Thomas Aquinas geht von dem in allen Schulen herrschenden Satze der aristotelischen Philosophie aus, daß eine jede Würkung, um vollzogen werden zu können, einen dazu vorbereiteten empfänglichen Stoff voraussetze [2]); und auch nach seiner Lehre wurde also eine gewisse Empfänglichkeit von Seiten des Menschen für die Würkung der Gnade erfordert. Aber es erhellt aus dem Zusammenhange der bisher entwickelten Lehren des Thomas Aquinas, daß er von der kreatürlichen Selbstbestimmung nicht so viel abhangen lassen konnte. Obgleich er eine solche nothwendige Empfänglichkeit für die Würkungen der Gnade voraussetzt, so leitet er doch auch diese Vorbereitung wieder von Gott ab, von der Hülfe des Gottes, der die Seele zum Guten bewegt [3]). Was in dem Menschen ist, das ihn zum Heil tüchtig macht, Alles ist unter den Würkungen der Prädestination mit begriffen [4]).

1) Quod nullus potest sufficienter se disponere ad salutem, sed si faciat, quod in se est, consequitur dispositio divini adjutorii.
2) Nulla forma nisi in materia sic disposita.
3) Ex auxilio moventis animum ad bonum.
4) Quicquid est in homine, ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis.

Alles nothwendige Vermittelung für die Vollziehung des Rathschlusses der Prädestination.

Jenes Bedingtseyn einer göttlichen Mittheilung an die vernünftige Kreatur durch die Empfänglichkeit von ihrer Seite, durch das, was sie von ihrem Standpunkte mit der ihr übrig gebliebenen sittlichen Kraft zu thun vermag, wurde ein meritum de congruo, die von Gott geordnete Bedingung, unter der er seine Gaben zu verleihen beschlossen hat, zum Unterschiede eines Verdienstes im eigentlichen Sinne, genannt [1]), von welchem Unterschiede in der Beziehung zu dem Urstande wir schon oben [2]) gesprochen haben. Doch ergiebt sich aus dem Gesagten die Verschiedenheit in der Anwendung auch dieses Begriffs, da Alexander von Hales eine solche Bedingung würklich in dem freien Willen setzte, Thomas Aquinas Alles auf die in einer gewissen successiven Ordnung, vermöge der Form der zeitlichen Entwickelung, würkende göttliche Ursächlichkeit zurückführte.

Wenn die ausgezeichneten Theologen dieser Periode unter dem Namen der Theologie Glaubens- und Sittenlehre zusammenbegriffen und in ihren von dem Ganzen der Theologie handelnden Werken beiderlei Gegenstände mit einander verbanden, so war dies nicht eine bloß äußerliche Verbindung, sondern würklich eine innere, in dem inneren Zusammenhange des Dogmatischen und Ethischen bei ihnen begründete, wie dies schon aus ihrer von uns entwickelten Anthropologie, ihrer Lehre von der gratia und justificatio und von der fides formata, dem beseelenden Princip des christlichen Lebens, hervorgeht. Als das Hauptwerk werden wir hier die Summa des Thomas Aquinas betrachten müssen, welche in dieser theologischen Disciplin weit Größeres geleistet, als von seinen Vorgängern und den Meisten nach ihm geleistet worden. Eine besondere Summa über die Sittenlehre [3]), welche im drei-

---

1) Nach Thomas Aquinas videtur congruum, ut homini operanti secundum s u a m virtutem Deus recompenset secundum excellentiam s u a e virtutis. Es ist dies in der göttlichen Ordnung so gegründet, wie auch in der Natur Jedes, auf seine eigenthümliche Weise würkend, zu dem gelangt, wozu es von Gott geordnet ist. Bei der vernünftigen Kreatur geschieht dies aber vermöge der Selbstbestimmung durch den freien Willen, und daher wird es meritum genannt. Hier ist immer congruitas propter q u a n d a m aequalitatem proportionis, etwas g a n z a n d r e s ist das a d ä q u a t e V e r h ä l t n i ß, meritum condignum, quod aequatur mercedi. Ein solches Verhältniß kann zwischen dem Kreatürlichen und der übernatürlichen Mittheilung g a r n i c h t stattfinden, sondern nur zwischen dem Uebernatürlichen selbst, dem, was aus der Gnade des heiligen Geistes hervorgeht, insofern diese das Princip ist, und der Mittheilung des ewigen Lebens.

2) Seite 256 f.

3) Summa de virtutibus et vitiis.

zehnten Jahrhundert von dem Erzbischof von Lyon, Nikolaus Peraldus (Pérault), verfaßt worden, kann in Hinsicht der Originalität und Tiefe damit nicht verglichen werden. Größere Bedeutung haben die ethischen Schriften des schon oft erwähnten Wilhelm von Paris, z. B. sein Buch de virtutibus, und reich ist der ethische Gehalt in den Werken des Raymund Lull, besonders seinem Werke von der Betrachtung Gottes.

Aber auch in dem Ethischen dieser Systeme kommen zwei Elemente zusammen, was aus ihrem unbefangenen christlichen Bewußtseyn und ihrem freien, dadurch beseelten Denken hervorging, und was sie aus der kirchlichen Ueberlieferung, in die sie selbst mit ihrem Geiste befangen waren, aufnehmen mußten. Daraus konnten auch hier Gegensätze entstehen, deren sie sich selbst nicht bewußt wurden. Ferner mußte der Einfluß des ihnen als der Philosoph schlechthin geltenden Aristoteles gerade von dieser Seite als der bedeutendste bei ihnen sich zeigen, da seine Meisterschaft in Begriffsentwickelung und gesunder Beobachtung bei ihm als Ethiker besonders hervorleuchtet und in seinen ethischen Werken so Vieles sich findet, was auch von dem christlichen Standpunkte wenigstens mit gewissen durch das christliche Princip geforderten Modifikationen angeeignet werden konnte; denn alles Gesunde früherer Entwickelung sollte ja durch das Christenthum aufgenommen und erst zu seiner vollen Bedeutung gebracht werden. Aber jene aristotelische Sittenlehre wurzelt doch ganz in dem Standpunkte der antiken Welt, wenngleich sie in einzelnen Geistesblitzen sich darüber erhebt und Weissagungen auf einen höheren Standpunkt, der einst in die Menschheit eintreten sollte, enthält. Manche seiner ethischen Hauptbegriffe hingen mit dem, was in dem Leben und der Anschauungsweise des Alterthums einen Gegensatz mit dem Christenthume bildet, durchaus nothwendig zusammen. Es bedurfte daher für die rechte Anwendung der ethischen Begriffe des Aristoteles in der christlichen Sittenlehre einer genauen und scharfen Unterscheidung des antiken und des reinchristlichen Standpunktes, der Sichtung des zwischen beiden Standpunkten Verwandten und des Gegensätzlichen, dessen, was nur als Gegensatz des eigenthümlich Christlichen, um dieses als solches anschaulich zu machen, angeführt, und dessen, was nach dem christlichen Princip modificirt angeeignet werden konnte. Dazu bedurfte es nun aber einer von dem geschichtlichen Verständnisse ausgehenden Kritik, welche dem Tief- und Scharfsinne dieser Männer keineswegs gegeben war. Leicht konnten sie durch ihre Bewunderung und Verehrung des großen Meisters sich verleiten lassen, seinen Begriffsbestimmungen eine zu große Macht einzuräumen, sey es, daß sie

diesen Begriffen selbst, indem sie etwas denselben Fremdes hineinlegten, Gewalt anthaten, oder daß sie, indem sie dieselben auf das christliche Gebiet anwandten, dieses selbst beeinträchtigten und trübten. Dieses Letzte konnte nun leichter da geschehen, wo es in einer schon früher entstandenen Trübung des christlichen Bewußtseyns einen Anschließungspunkt fand, wo schon in der kirchlichen Ueberlieferung durch das falsch katholische Element die durch das ursprüngliche Christenthum überwundenen Gegensätze der alten Welt wieder eingeführt worden. Und was wir von dem Einflusse der aristotelischen Principien gesagt haben, wird auch auf den Einfluß der neoplatonischen anzuwenden seyn, insofern der antike Standpunkt in beiden von gewissen Seiten sich ausdrückt.

Allerdings finden wir bei diesen Theologen eine wichtige Unterscheidung, welche mit dem Auseinanderhalten des antiken und christlichen Standpunktes Gleiches zu bedeuten scheinen könnte, die Unterscheidung zwischen den schon in der vorchristlichen Zeit anerkannten ethischen Tugenden, den Kardinaltugenden und den theologischen Tugenden. Die ersteren beziehen sich auf die Tüchtigkeit der sittlichen Natur an sich, das Reinmenschliche als solches, die zweiten auf die höhere durch ein übernatürlich göttliches Princip der menschlichen Natur mitgetheilte Tüchtigkeit, die Verklärung des Reinmenschlichen durch ein göttliches Leben. Unter dem Begriff der Tugend versteht Thomas Aquinas die als Vermittelung, um dem Ziele seiner Bestimmung zu entsprechen, für ein vernünftiges Wesen erforderliche Tüchtigkeit. Hier unterscheidet er aber nun einen zwiefachen Standpunkt, ein zwiefaches demselben entsprechendes Ziel und eine zwiefache dazu erforderliche Vermittelung; die dem Wesen der kreatürlichen Vernunft entsprechende und in ihr angelegte Glückseligkeit, wozu der Mensch durch die seiner Natur eingepflanzten Kräfte gelangen kann [1]), das höchste Ziel der sich selbst überlassenen, nicht durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft; und das Ziel einer das Wesen der kreatürlichen Vernunft übersteigenden, in der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott bestehenden Seligkeit, die nur von einer neuen in einem freien göttlichen Rathschlusse begründeten Mittheilung ausgeht. Zur Erlangung derselben bedarf es daher auch einer neuen ihr angemessenen Vermittelung in den neuen der menschlichen Natur durch die Gnade mitgetheilten Kräften, einer gewissen Ueberkleidung der menschlichen Natur mit göttlichem Wesen [2]). Thomas erkannte auch schon, in dieser Be-

1) Beatitudo proportionata humanae naturae, ad quam homo pervenire potest per principia suae naturae.

2) Beatitudo naturam humanam excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem.

ziehung ein Vorgänger Schleiermachers, daß jene Vierzahl der Kardinaltugenden nichts Zufälliges und Willkührliches sey. Er suchte die innere Nothwendigkeit dieser Vierzahl als einer zur vollständigen Verwürklichung der Vernunftherrschaft im Leben der Menschheit erforderlichen nachzuweisen. Wie alle Tugend sich bezieht auf das bonum rationis, so muß dies zuerst, um allem Handeln vorzuleuchten, als Gegenstand der Erkenntniß gegeben seyn. So ergiebt sich das, was mit dem Namen der prudentia bezeichnet wird. Dann entsteht die Anforderung, den in die Erkenntniß aufgenommenen ordo rationis in der Welt zu offenbaren, im Handeln darzustellen [1]). Insofern dies im Verkehr mit Andern geschieht [2]), wird dies die Gerechtigkeit genannt. Dann kommt es, damit alles Dies verwürklicht werden könne, darauf an, daß die dem ordo rationis widerstrebenden Affekte (passiones) ihm unterworfen, derselbe gegen ihre Reactionen verwahrt und vertheidigt werde. Und zwar muß dies auf eine zwiefache Weise geschehen im Verhältnisse zu der zwiefachen Gattung der Affekte, in Hinsicht der zu dem Vernunftwidrigen anreizenden [3]) und der von dem, was die Vernunft fordert, abziehenden Affekte [4]). Als Gegenwürkung gegen die erste Gattung der Affekte ist die Kraft der Vernunft, wodurch solche zurückgedrängt werden, erforderlich, das ist die temperantia. In Hinsicht des Zweiten muß der Mensch in dem, was die Vernunft verlangt, bevestigt werden, dies ist das Werk der fortitudo.

Wie nun Thomas so die Nothwendigkeit der Kardinaltugenden, als der Vermittelung für die Verwürklichung des eigenthümlichen Zweckes der Vernunft, darzuthun sucht, so wendet er dasselbe auf das Verhältniß zu jenem übernatürlichen Ziele, die dazu erforderliche Vermittelung der theologischen Tugenden, an. Es werden auch hier, wie bei den dem Standpunkte der reinen Vernunft angemessenen Tugenden, die verschiedenen Kräfte des Geistes, das Intellektuelle und das Willensvermögen in Anspruch genommen. Der intellectus eignet sich die geoffenbarten Wahrheiten, die man zur Erreichung jenes Zieles erkannt haben muß, an durch den Glauben; der Wille muß sich auf jenes Ziel, als etwas Erreichbares, hinrichten, dies geschieht durch die Hoffnung [5]); und ferner muß der Wille durch eine gewisse geistige Gemeinschaft mit

1) Ordo rationis circa aliquid ponitur.
2) Ordo rationis circa operationem.
3) Passiones impellentes ad aliquid rationi contrarium.
4) Die passiones retrahentes ab eo, quod ratio dictat.
5) Voluntas, quae ordinatur in illum finem, sicut in id, quod possibile est consequi.

dem, wohin er sich als dem von ihm zu erreichenden Ziele wendet, verähnlicht werden [1]), das ist die Liebe.

So viel Wahres nun aber dieser Unterscheidung der beiden Standpunkte und der darauf sich beziehenden Geistestüchtigkeit zum Grunde liegt, so finden wir hier doch dieselbe für die Auffassung und Anwendung des christlichen Princips trübende Trennung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, dem Menschlichen und Göttlichen, welche der Sonderung der pura naturalia und der dona supernaturalia, superaddita, in dem Urstande des Menschen zum Grunde liegt. Ganz anders würde sich Alles gestellt haben, wenn man erkannt hätte, daß die in der reinen Natur als solcher, dem ursprünglichen ordo rationis, gegründete Bestimmung eben diejenige sey, deren Verwürklichung durch die Sünde gestört worden, durch die Erlösung und das darin begründete göttliche Lebensprincip zu Stande kommen solle, daß eben das, was in dem Wesen der Kardinaltugenden liege, erst im Zusammenhange mit dem in den theologischen Tugenden hinzukommenden Princip zu seiner rechten Bedeutung und Anwendung gelangen könne. So würde sich die Auffassung des Christenthums als Wiederherstellung des wahrhaft Menschlichen, als Verklärung des Menschlichen durch das Göttliche, ergeben haben, wie allerdings bei diesen Theologen solche dahin zielende Aussprüche vorkommen, welche nur durch andere Einflüsse wieder zurückgedrängt wurden, nicht consequent durchgeführt und angewandt werden konnten, solche Aussprüche, daß durch die Gnade die Natur nicht aufgehoben, sondern potenzirt und verklärt werde.

Die Lehre von den sieben Geistesgaben, wenngleich die Siebenzahl und ihre Bezeichnung zufälligerweise der Stelle Jesaias 11, 2 nach der Vulgata entlehnt worden, konnte wohl dazu gebraucht werden, um von der antiken Auffassung der Kardinaltugenden zur christlich-modificirten überzuleiten. Thomas betrachtet diese Gaben als die dazu dienende Vermittelung, daß das Werk des heiligen Geistes durch die theologischen Tugenden in der Seele zu Stande komme, daß diese mit der Beziehung zu Gott, mit dem Walten des heiligen Geistes ganz in Einklang gesetzt werde. Er vergleicht jene Geistesgaben in dieser Hinsicht mit den im engeren Sinne sogenannten moralischen Tugenden, als der Vermittelung, um dem ordo rationis alles Widerstrebende unterthan zu machen. So sollen diese dona dazu würken, jenem höheren ordo des heiligen Geistes Alles zu unterwerfen, und er betrachtet

---

1) Quantum ad unionem spiritalem, per quam quodammodo transformatur in illum finem.

sie selbst als das, wodurch das Natürliche von den anklebenden Mängeln befreit und in seiner Entwickelung gefördert werde [1]).

Denselben Gesichtspunkt finden wir auch bei Wilhelm von Paris, aber auf tiefsinnige und originelle Weise durchgeführt. Er unterscheidet, was nichts ihm Eigenthümliches ist, sondern, wie der aristotelischen Eintheilung nachgebildet, ihm auch mit Andern gemein ist, die natürlichen Tugenden, die in den natürlichen Anlagen gegündeten (Temperamentstugenden), die durch Uebung erworbenen (virtutes consuetudinales, acquisitae) und die durch das göttliche Lebensprincip, die Gnade, verklärten Tugenden. Die natürlichen Tugenden vergleicht er mit den natürlichen Gliedern des Leibes, die erworbenen mit den durch Kunst gebildeten Ersatz- oder Förderungs- und Unterstützungsmitteln für die verstümmelten, geschwächten Glieder. Diese durch die Kunst gegebenen Mittel können doch die Kraft der Natur nicht ersetzen, nicht wiederherstellen. Dasselbe gilt von dem, was die sittliche Anstrengung und Uebung im Verhältnisse zu der durch die Sünde verderbten und geschwächten Natur würken kann. Erst durch die Gnade wird die wahre Tugend dem Menschen verliehen, erst dadurch werden dem Geiste die Flügel, mit denen er sich zu dem Göttlichen erhebt, gegeben. Wilhelm von Paris bekämpft nachdrücklich als pelagianisch die Behauptung, daß zwischen dem Natürlichen und dem durch die Gnade Verliehenen nur ein gradueller, nicht ein spezifischer Unterschied sey. Aber auch er geht von jener Unterscheidung zwischen den pura naturalia und den donis gratiae aus. Auch er unterscheidet die Beziehung der unversehrten Natur zu der ihr adäquaten Welt und die Erhebung derselben über sich selbst, die ihr mitgetheilte überirdische Richtung, die nothwendige Vermittelung für die übernatürliche Seligkeit durch die Gnade [2]).

Nach jener von uns bezeichneten Auffassung des Verhältnisses zwischen den Kardinaltugenden und den theologischen Tugenden ergiebt — sich nicht der Gesichtspunkt, daß alle Kardinaltugenden zusammenwürken müssen, um durch das Princip der theologischen Tugenden die Welt zu gestalten, für das Reich Gottes sie anzueignen, das Göttliche kämpfend und aneignend, beides im Zusammenhange mit einander, in die Welt einzuführen, welche zu

1) Per has virtutes, quae dicuntur dona Spiritus Sancti, illa naturalia reformantur atque adjuvantur.

2) Sicut naturales verae virtutes (nicht jetzt im Zustande der Verderbniß) animam tenent, custodiunt et conservant in statu suo et rectitudine naturali, sic istae sublimes et nobiles virtutes eam rapiunt et elevant a se ipsa, hoc est, a naturalibus suis et, supra se velut suspensam, in spiritualibus et aeternis eam tenent. De virtutibus f. 137 seqq.

beherrschen es bestimmt ist; sondern als das höchste Werk und Ziel der theologischen Tugenden erscheint etwas, das über das Gebiet jener untergeordneten Tugenden hinausgeht, im Verhältnisse zu welchem sie nur als Vorbereitung und Vorstufe erscheinen, die Entweltlichung und Entmenschlichung des ganz Gott sich hingebenden, durch die Betrachtung zu ihm sich erhebenden Geistes. So konnte, manchen schon länger im kirchlichen Leben vorherrschenden irrthümlichen Richtungen sich anschließend, jene aristotelische Auffassung des Sittlichen als des bloß Menschlichen, im Gegensatze gegen das Uebermenschliche, Göttliche, Eingang finden. So konnte jener durch das christliche Princip überwundene Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Tugend, ἀρετὴ πολιτική, aus dem Aristoteles und den Neoplatonikern wieder aufgenommen werden, und wichtig waren die daraus sich ergebenden Folgerungen. So wurde dem Plotin [1]) jene zu dem christlichen Princip der theokratischen Weltaneignung gar nicht passende, die einseitige ascetische Richtung zum Nachtheile der aneignenden, begünstigende Eintheilung der Tugenden [2]) in die urbildlichen (exemplares), die reinigenden (purgatoriae) und die politischen nachgebildet. Als die untergeordneten erscheinen jene das Leben zu gestalten bestimmten politischen Tugenden [3]). Die vermittelnde Stellung nehmen die virtutes purgatoriae ein, indem sie durch Reinigung die Seele fähig machen, vom Menschlichen zum Göttlichen sich zu erheben und sich demselben nach Vollendung des Läuterungsprozesses ganz hinzugeben.

Von diesem Standpunkte der reinigenden Tugend setzt Thomas die prudentia in die Verachtung alles Weltlichen und die Richtung allein zu Gott, die temperantia darin, sich soviel als möglich von allem Sinnlichen zurückzuziehen, die fortitudo darin, daß die Seele nicht dadurch sich erschrecken lasse, wenn sie sich von allem Sinnlichen zurückzieht und zu dem Himmlischen allein sich hinwendet, die justitia darin, daß die Seele in eben diese Ordnung sich ergebe. Den höchsten Standpunkt müsse dann, wo diese Reinigung zu ihrer Vollendung gelangt ist, die Tugend der ganz in die Betrachtung versenkten, vollkommen gereinigten Seele einnehmen, die Tugend der Seligen oder der Vollkommensten in diesem Leben.

---

1) S. sein Buch von den Tugenden, Ennead. I. lib. II.

2) Schon in dem von Prof. Rheinwald herausgegebenen, oben angeführten Dialoge inter philosophum, Judaeum et Christianum, p. 67, wo auch Plotin ausdrücklich angeführt wird.

3) Secundum quas homo recte se habet in rebus humanis gerendis, nach Thomas Aquinas.

Mit dieser Auffassungsweise hangt es auch zusammen, wenn Thomas als das Werk der temperantia von dem ethischen Standpunkte des ordo rationis dies bezeichnet, daß der Leib zum Organe der Vernunft tüchtig gemacht werde, zu dem Wesen der temperantia des übernatürlichen Standpunktes, wie sie durch das Werk der gratia im Menschen zu Stande kommt, der temperantia infusa, aber dies hinzukommende Neue rechnet, daß Fasten und Enthaltungen gefordert würden [1]).

Aus der Verbindung dieser verschiedenen Elemente in dem ethischen Systeme des Thomas werden sich manche hervorzutreten scheinende Widersprüche erklären. Man sollte denken, daß nach der Beantwortung der Frage, ob es ein durch die Pflicht nicht in Anspruch genommenes Gebiet des sittlich Gleichgültigen oder Erlaubten gebe, sich auch die Entscheidung einer andern richten müßte, ob es einen übergesetzlichen oder über das Gebiet der Pflicht hinausgehenden Standpunkt sittlicher Vollkommenheit gebe. Man sollte denken, daß aus der Läugnung eines leeren Raumes für das Gleichgültige oder Erlaubte, aus der Behauptung, daß die Pflicht das ganze Leben umfasse, auch die Verneinung eines solchen höheren Standpunktes folgen müsse; aber doch finden wir bei dem Thomas ein andres Verhältniß dieser Betrachtungsweisen zu einander.

Er hat die Frage über die Adiaphora in einem besonderen Abschnitte auf eine scharfsinnige Weise untersucht und behauptet, daß es, wenn man die Handlungen in ihrem rechten Zusammenhange betrachte, nichts Gleichgültiges gebe, weil jede Handlung entweder eine dem ordo rationis entsprechende sey oder nicht, hier nichts in der Mitte Liegendes sich denken lasse. Er erklärt zugleich, woher der Schein eines Gebietes der Adiaphora entstehe, weil es Handlungen gebe, welche im Allgemeinen betrachtet ohne genauere Bestimmung als gleichgültige erscheinen, dieselben Handlungen, welche in einem besonderen Falle, in näher bestimmtem Zusammenhange betrachtet, für schlecht oder gut erklärt werden müßten [2]). Das Adiaphoron ist ihm das, was der für eine sittliche Beurtheilung hinreichenden Merkmale noch ermangelt, das

---

1) In sumtione ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis nec impediat rationis actum. Secundum autem regulam legis divinae requiritur, quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat per abstinentiam cibi et potus et aliorum hujusmodi *)

*) Prima secundae. Quaest. LXIII. Artic. IV. T. XXI. p. 311.

2) Contingit quandoque, aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus.

noch nicht hinlänglich Bestimmte, um in die Reihe der sittlichen Handlungen aufgenommen werden zu können[1]). „So — sagt er — ist zwar das Essen und Schlafen etwas an sich Gleichgültiges, doch ist beides etwas der Tugend Dienendes bei Denen, welche den Leib überhaupt als Organ der Vernunft gebrauchen.“ Zugleich aber hatte Thomas die in der kirchlichen Ueberlieferung schon längst geltende Lehre von einer höheren in der Beobachtung der consilia evangelica bestehenden Vollkommenheit in sein System aufgenommen, und diese Lehre war bei ihm mit dem so eben von uns angeführten Princip keineswegs in Streit, da er einen über den ordo rationis, über das Gebiet des reinmenschlichen Handelns hinausgehenden Standpunkt des sich von der Welt ganz lossagenden, in der Betrachtung Gott allein sich hingebenden Lebens annahm, wie dies mit der vorhin bemerkten Eintheilung der Tugenden wohl übereinstimmt.

Die praecepta beziehen sich nach seiner Lehre auf das, was zur Erlangung der ewigen Seligkeit **nothwendig** ist, die consilia aber auf das, wodurch Einer besser und leichter zu jenem Ziele gelangen kann. „Der Mensch — sagt er — steht in der Mitte zwischen den Dingen dieser Welt und den geistlichen Gütern, so daß er, je mehr er sich diesen hingiebt, desto mehr sich von jenen zurückzieht. Wer nun in die Dinge dieser Welt sein höchstes Gut setzt, der entfremdet sich ganz von den geistlichen Gütern, und einer solchen Richtung der Gesinnung stehen die praecepta entgegen. Aber, um zu jenem Ziele zu gelangen, dazu wird es nicht erfordert, daß Einer die Dinge dieser Welt ganz wegwerfe, da Einer, die Dinge dieser Welt gebrauchend, wenn er nur nicht sein höchstes Ziel darin setzt, zur ewigen Seligkeit gelangen kann. Doch leichter wird es ihm werden, wenn er sich von den Dingen dieser Welt **ganz** lossagt.“ Es erhellt, wie diese ganze Unterscheidung einer zwiefachen Lossagung von der Welt in der Beobachtung der praecepta und der consilia eben darauf beruht, daß der rechte Zusammenhang zwischen der negativen und positiven Seite des christlichen Princips, zwischen der weltbekämpfenden und der weltaneignenden Tugend, zwischen der Lossagung von der Welt und der christlichen Aneignung derselben nicht erkannt wird, nicht erkannt, wie die richtig verstandene Anforderung der praecepta, die sich auf die gänzliche Lossagung von der Welt mit der gänzlichen Aneignung derselben für das Reich Gottes bezieht, den Raum für etwas Höheres ausschließt. Es läßt sich auch leicht nachweisen, wie derselbe Grundirrthum, die Trennung des

1) Indifferens quasi extra genus moralium actionum existens.

zusammengehörigen negativen und positiven Elements in der genaueren Bestimmung der drei consilia evangelica [1]) sich zu erkennen giebt, die gänzliche Lossagung von dem irdischen Gute getrennt von der Aneignung desselben, die gänzliche Unterdrückung des Geschlechtstriebes statt der Herrschaft über denselben in der Aneignung für eine zur Offenbarung des Reiches Gottes nothwendigen Form sittlicher Gemeinschaft, die gänzliche, bloß negative Verläugnung des eigenen Willens, wodurch er seiner angestammten Würde zuwider zum blinden Werkzeuge eines fremden kreatürlichen Willens gemacht wird, statt der positiven Aneignung desselben zum Organ für den einer erleuchteten Vernunft sich zu erkennen gebenden göttlichen Willen. Indem Thomas nicht erkennt, daß der Standpunkt der christlichen Freiheit nur in dem Wesen der die praecepta frei aus innerem Drange erfüllenden Liebe bestehe, setzt er diesen Standpunkt in eine über das Gesetz sich erhebende Willkühr. Er rechnet zum Unterscheidenden des alt- und des neutestamentlichen Standpunktes, daß hier, als in dem Gesetze der Freiheit, zu den Geboten, welche unbedingt Gehorsam verlangen, noch consilia hinzugefügt werden, deren Befolgung von der freien Wahl abhangt [2]).

Und nicht bloß in Beziehung auf jene drei bezeichneten consilia, sondern auch in Beziehung auf andere durch die praecepta in Anspruch genommene Gebiete des Handelns unterscheidet Thomas eine über das Pflichtmäßige sich erhebende Vollkommenheit. Er unterscheidet das, was an sich ein consilium ist, von dem, was nur unter gewissen Umständen, in gewissen Beziehungen ein consilium ist [3]), wie wenn Einer Almosen giebt, seinen Feinden wohl thut, wo er nicht dazu verpflichtet ist, Beleidigungen vergiebt, die er vergelten könnte. Hier trat ihm aber das in der Bergpredigt so klar ausgesprochene praeceptum entgegen, doch er half sich durch die falsche Anwendung einer an sich richtigen Regel, daß man in der Bergpredigt die Beziehung auf die Gesinnung und auf das Einzelne des Handelns wohl unterscheiden müsse. Er sagt nämlich, daß die in der Bergpredigt geforderte Feindesliebe zwar in Beziehung auf die praeparatio animi ein praeceptum und etwas zum Heile Nothwendiges sey, daß aber das Handeln

---

1) Wie Thomas sagt, in der gänzlichen Lossagung von dem Dreifachen, worin die Sünde sich offenbart, Augenlust, Fleischeslust und Hoffahrt, worauf sich die drei consilia evangelica beziehen.

2) Quod praeceptum importat necessitatem, consilium in optione ponitur ejus, cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis.

3) Consilium simpliciter und consilium secundum quid.

in besonderen Fällen, wo keine besondere Nothwendigkeit stattfinde, zu einem consilium particulare gehöre.

Wie Thomas durch den Einfluß der aristotelischen Ethik sich verleiten läßt, Begriffe aufzunehmen, welche ganz dem antiken Standpunkte angehören und mit dem christlichen eigentlich in Widerspruch stehen, wie er sich abmüht, diesen Widerspruch zu beseitigen, zeigt sich besonders an einem Beispiele. Der antike, von Aristoteles schön entwickelte Begriff der μεγαλοψυχία gehört ja ganz jenem Standpunkte an, hangt mit der ethischen Selbstgenugsamkeit, dem Selbstgefühle des Alterthums nothwendig zusammen und steht mit dem Wesen der christlichen Demuth in Widerspruch; aber Thomas, der diesen Begriff unter dem Namen der magnanimitas sich aneignet, läßt es sich sehr angelegen seyn, diesen Gegensatz auszugleichen. Dem Aristoteles sich anschließend, bezeichnet er diese Tugend als eine solche, welche das Maaß der Vernunft auf große Ehre anwendet [1]), und er sucht nun zu zeigen, daß ein solches Selbstgefühl, ein solches Bewußtseyn der eigenen Würde, wie es zum Wesen der magnanimitas gehöre, dem Wesen der Demuth nicht widerstreite. Er behauptet, der Widerspruch zwischen diesen beiden Tugenden sey nur ein scheinbarer [2]), man brauche bei diesen beiden Tugenden nur die verschiedenen Beziehungen auseinanderzuhalten [3]). Die magnanimitas lasse den Menschen sich erheben in Betrachtung der von Gott empfangenen Gaben [4]). Die Demuth lasse den Menschen sich gering achten in Beziehung auf seine eigenen Mängel [5]). — Aber die Demuth bezieht sich ja nicht bloß auf das Bewußtseyn der eigenen Mängel, sondern das Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit alles Kreatürlichen und die Nichtigkeit von Allem, insofern es, auf sich allein bezogen, nicht als etwas von Gott Empfangenes betrachtet wird. Dieses schließt nun freilich das in dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Gott gegründete Hochgefühl, welches mit dem ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι bezeichnet wird, nicht aus, sondern in sich; aber dies ist doch etwas ganz Andres als das Bewußtseyn der eigenen Größe und Würde in der μεγαλοψυχία. — So soll sich ferner die Verachtung Andrer vom Standpunkte dieser letzten nur beziehen auf dieselben, insofern sie an den Gaben Gottes einen

1) Quae modum rationis ponit circa magnos honores.
2) Quia in contraria tendere videntur.
3) Quia procedunt secundum diversas considerationes.
4) Facit, quod homo se magis dignificet secundum considerationem donorum, quae possidet e Deo.
5) Facit, quod homo seipsum vilipendat secundum considerationem proprii defectus.

Mangel haben[1]). Die Demuth hingegen soll Andere ehren und höher achten, insofern sie in ihnen etwas von den Gaben Gottes wahrnimmt; aber diese Anerkennung eines Jeden auf dem Standpunkte, auf den ihn Gott gestellt hat, schließt jene Verachtung doch aus. Wenn Aristoteles zum Wesen der μεγαλοψυχία rechnet, daß sie nicht gern Wohlthaten Andern verdanke, weil dies mit jenem Selbstgefühl streite, etwas Erniedrigendes sey, so sucht Thomas auch hier das dem christlichen Standpunkte Fremdartige zu beseitigen, indem er dies so deutet, es sey dieser Tugend nicht willkommen, Wohlthaten von Andern anzunehmen, ohne größere wiederzugeben, was gerade zur Vollkommenheit der Dankbarkeit gehöre, in welcher der magnanimus hervorragen wolle, wie in allen andern Tugenden.

Zwar müssen wir also erkennen, daß Thomas den antiken und den christlichen Standpunkt hier nicht scharf genug unterscheidet, den Begriff des Aristoteles nicht im Zusammenhange mit jenem Standpunkte und nach seinem eigenthümlichen Wesen zu verstehen weiß, demselben Gewalt anthut und widerstreitende Elemente zusammenzuschmelzen sucht; doch müssen wir auch an ihm die Geistesfreiheit anerkennen, mit welcher er von seinem ascetischen Standpunkte etwas zum Grunde liegendes Wahres, mit dem Wesen der Demuth zu Vereinbarendes, in jenem Begriffe der μεγαλοψυχία aufzufinden wußte, wenngleich er dies nicht klar und scharf genug von dem Antichristlichen, nur dem antiken Standpunkte Angehörenden, sonderte. Hätte er jenes zum Grunde liegende Wahre nur festgehalten, so würde dadurch von dem Einseitigen seiner ascetischen Auffassung Manches überwunden worden seyn.

Wir müssen in Beziehung auf die oben dargestellten Streitigkeiten Abälards noch erwähnen, daß jene damals aufgeworfene Streitfrage über das Verhältniß der intentio zu den Handlungen in Hinsicht der sittlichen Beurtheilung von diesem großen Lehrer, dem Thomas Aquinas, mit großer Klarheit und mit Vermeidung der entgegengesetzten Verirrungen von beiden Seiten beantwortet wurde. „Allerdings — sagt Thomas — kommt bei der sittlichen Beurtheilung Alles auf die Gesinnung, den Zweck an, auf den sich der Wille bezieht. Die Handlung kann an und für sich nichts hinzuthun, in ihr kommt der Wille nur zur Vollziehung; aber es fragt sich, ob der Wille stark genug war, um die That aus sich zu erzeugen, zur Vollziehung zu kommen. Wenn der Eine etwas Gutes oder Böses sich vorsetzt, aber wegen der ihm

1) Deficiunt a donis Dei.

entgegentretenden Hindernisse davon absteht, der Andere aber sein Handeln fortsetzt, bis er das Werk zu Stande gebracht hat: so ist ein solcher Wille offenbar ein anhaltenderer im Guten oder Schlechten [1]), und darnach ist der Grad im Guten oder Schlechten abzuschätzen, die Intensitivität des guten oder schlechten Willens. Nur das ist der vollkommene Wille, der bei dargebotener Gelegenheit würksam wird [2]). Wenn nun aber der Mangel der Vollziehung nur aus der fehlenden Gelegenheit herrührt, nur durch die äußerlichen Umstände, die nicht in der Gewalt des Menschen stehen, bedingt ist, so ist dies dem Willen auf keinen Fall beizumessen" [3]).

2. Die Geschichte der griechischen Kirche und ihres Verhältnisses zur lateinischen.

Im Verhältnisse zu dem reichen, in mannichfaltigen Richtungen und Gestalten sich bewegenden Leben der abendländischen Kirche bietet die griechische Kirche den traurigen Anblick der Erstarrung und der Einförmigkeit dar. Wenn die kirchliche Monarchie des Abendlandes die geistige Entwickelung der Völker bis zum Standpunkte der Mündigkeit hinführen, Freiheit und Mannichfaltigkeit in gewissen Grenzen zulassen und befördern konnte, so würkte hingegen die rohe Gewalt des byzantinischen Despotismus erdrückend und hemmend auf Alles ein. Allem, was die griechische Kirche mit der lateinischen gemein hat, fehlt doch der lebendige beseelende Geist. So sehen wir, wie das Mönchsthum der abendländischen Kirche das Princip der Reaction gegen das eigene Verderben in sich trug und immer neue Formen der Wiedergeburt daraus hervorgingen. In der griechischen Kirche stand das Mönchsthum zwar in so großer Verehrung wie in der lateinischen, und es konnte auch großen Einfluß ausüben, aber es fehlte viel daran, daß dieser ein so vielseitiger und tief eingreifender gewesen wäre, wie in der lateinischen Kirche, und daß mit dem Schlechten so viel Gutes von demselben ausgegangen wäre. Das Mönchsthum blieb hier immer nur in den alten versteinerten Formen, es war weit weniger praktisch als in der abendländischen Kirche, und doch wurde es nicht minder von der Verweltlichung überwältigt, ohne aber einen so mächtigen Gegensatz gegen dieselbe wieder aus sich zu erzeugen.

---

1) Manifestum, quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo.

2) Non est perfecta voluntas, nisi talis, quae opportunitate data operetur.

3) Defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius.

Im zwölften Jahrhundert erscheinen alle Arten übertriebener Selbstkasteiung unter den griechischen Mönchen; Solche, die auf hohen Bäumen ihr Leben zubrachten, *δενδρῖται*, auf Säulen, entweder in freier Luft, oder in verschlossenen auf hohen Gerüsten erbauten Wohnungen [1]), in unterirdischen Höhlen, Solche, die mit einem eisernen Panzer sich umgaben [2]). Aber häufiger als die von dem Ernste einer mißverstandenen Frömmigkeit und einem mißverstandenen Streben nach christlicher Vollkommenheit ausgehende übertriebene Selbstpeinigung war die Scheinheiligkeit, welche strenges Leben nur erheuchelte und zur Schau trug, um hohe Verehrung und reiche Geschenke zu gewinnen; wie Eustathius die Mönche dieser Art als Solche beschreibt, bei denen von Kopf bis zu Fuß Alles etwas Gemachtes sey [3]). Sie wußten durch mancherlei Täuschungskünste sich und ihre Klöster in den Ruf der Wunder zu bringen, bis ihre Betrügereien entdeckt wurden und die Wunder aufhörten [4]), durch erdichtete Visionen einen Heiligenschein um sich zu verbreiten [5]) und so die Menge anzuziehen, eine reiche Quelle des Gewinns sich zu eröffnen. Das Verderben des Mönchsthums und der schädliche Einfluß desselben wurde besonders dadurch befördert, daß so Viele aus den niedrigsten Ständen, aus den Werkstätten [6]), Bettler in die Klöster sich zurückzogen, nur um ohne Mühe ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, oder Solche, welche der verdienten Strafe ihrer Verbrechen so zu entgehen suchten [7]). So fand man unter den Mönchen die rohsten, unwissendsten Leute, die Feinde aller Wissenschaft und Bildung, und die reichen Klosterbibliotheken gingen zu Grunde. Vergebens wurde nach alten Büchern gefragt, denn diese waren längst weggebracht worden [8]). Ein Mann von literarischer Bildung, der unter die Mönche aufgenommen werden wollte, war ihnen schon

---

1) *Στυλῖται* und *κιονῖται*.

2) S. Eustath. ed. Tafel. p. 27 die verschiedenen Klassen der Mönche: *Τοὺς ἡγιασμένους τῷ θεῷ ἀσκητὰς, τοὺς τῆς ἐρήμου, τοὺς στυλίτας, τοὺς χωστοὺς, τοὺς ἐγκλείστους.* Besonders bezeichnet Eustathius von Thessalonich p. 189 die verschiedenen Klassen der damaligen Mönche: *Οἱ γυμνῖται, οἱ χαμεῦναι καὶ ἀνιπτόποδες, οἱ ῥυπῶντες, οἱ σιγῶντες, σπηλαιῶται, σιδηρούμενοι, δενδρῖται, κιονῖται*, die *στυλῖται*, welche sich von den Kioniten durch die Verborgenheit unterschieden, *ὡς ἔγκλειστοι.*

3) *Πεπλασμένους ὅλους ἐκ ποδῶν ἕως κεφαλῆς.* Seine Schrift *περὶ ὑποκρίσεως* p. 94.

4) S. Eustath. S. 230.

5) Ebendas. S. 243.

6) S. z. B. Eustathius über die Verbesserung des Mönchsthums S. 251: *Γράμματα οὐκ οἴδασιν, ἐξ ἐργαστηρίων οἱ πλείους ἥκοντες καὶ ἄλλως δὲ χειρώνακτες ὄντες.*

7) Ebendas. S. 223.

8) Ebendas. S. 249 u. d. f.

dadurch ein unwillkommener verdächtiger Gast, und sie legten ihm mancherlei Hindernisse in den Weg [1]). Wenn Leute von jener Art sich eine Zeitlang zurückgezogen hatten, erschienen sie in veränderter Gestalt wieder öffentlich; der Heiligenschein, mit dem sie sich umgaben, half ihnen dazu, daß sie durch Gewerbe, Handel mehr Geld gewinnen, durch Feldbau, Viehzucht sich desto mehr bereichern konnten [2]). Um dem weltlichen Treiben und der Habsucht der Mönche entgegenzuwürken, gab der Kaiser Manuel Komnenus den neugegründeten Klöstern keine Besitzungen, sondern verordnete, daß ihnen aus dem kaiserlichen Schatze, was sie zu ihrem Unterhalte brauchten, dargereicht werde, und er erneuerte ein Edikt des Kaisers Phokas gegen die Vervielfältigung der Grundstücke bei den Klöstern [3]). Auch Eustathius lobt die Vorsicht dieses Kaisers, daß er bei den großen Klöstern weltliche Beamte zur Verwaltung der Einkünfte angestellt, um die Mönche von fremdartigen Beschäftigungen abzuhalten [4]).

Unter den Komnenen besonders regte sich ein neuer Eifer für literarische Studien in dem griechischen Reiche. Die höchste Leitung derselben war einem Kollegium von zwölf Gelehrten unter einem Präsidenten übertragen [5]), welches Kollegium auch bei Entscheidung der Lehrstreitigkeiten die erste Stimme haben sollte, eine Autorität, die freilich sehr beschränkend werden konnte. Wenngleich aber noch viele Reste alter Gelehrsamkeit aufbewahrt wurden und einzelne Theologen, welche durch gelehrte Bildung sich auszeichneten, auftraten, so fehlte es doch immer an dem frischen, lebendigen Geiste, der die wissenschaftliche Entwickelung allein fördern kann. Man kam über die Aufsammlung und Fortpflanzung des Hergebrachten nicht hinaus, und das Gekünstelte entstellt auch die besseren Erscheinungen der Literatur.

Unter den gelehrten Theologen des zwölften Jahrhunderts ragen hervor als dogmatisch-polemische Schriftsteller Nicetas, Bischof von Chonä [6]) in Phrygien, der auch zu den byzantinischen Geschichtschreibern gehört, der Mönch Euthymius Zigabenus, der

---

1) Ebendas. S. 244.
2) Ebendas. S. 229.
3) S. Nicetas Choniat. Geschichte des Kaisers Manuel Komnenus lib. VII. c. III. p. 370 (ed. Bekker), welcher Geschichtschreiber auch in der Verweltlichung der Mönche den guten Grund dieser Beschränkungen anerkennt.
4) Ueber die Verbesserung des Mönchsthums §. 124, S. 244.
5) Duodecim electi didascali, qui studiis Graecorum de more solent praeesse. S. den Dialog des Anselm von Havelberg in D'Achery Spicileg. T. I. f. 171.
6) Die Stadt, welche früher Kolossä genannt wurde.

zugleich neben dem in der vorigen Periode erwähnten Theophylakt [1]) zu den ausgezeichnetsten Exegeten dieser Periode zu rechnen ist, und Nikolaos, Bischof von Methone in Messenien [2]). Alle überstrahlt aber ein uns von vielen Seiten erst in neuerer Zeit [3]) bekannt gewordener Mann, der, wie durch seine vielseitige Gelehrsamkeit, so durch seinen von ächt-christlichem Interesse beseelten reformatorischen Geist vor Allen ausgezeichnete Eustathius, Erzbischof von Tessalonich, der Verfasser des berühmten Commentars über Homer, einer der, unter den Griechen seltenen, reinen Charaktere, der die Gebrechen seiner Nation und Zeit gut kannte und mehr als irgend ein Anderer davon frei war, wie er die Lüge und Scheinsucht, die er mehr als Alles haßte, in seiner merkwürdigen Schrift über die Heuchelei als dasjenige bezeichnet, wodurch das öffentliche und Privatleben in allen Ständen verunreinigt worden. Ihm hatten seine Mitbürger viel zu verdanken bei der schlechten Verwaltung des Reiches während der Unmündigkeit Alexius des II. nach dem J. 1180. Als Thessalonich von dem Heere des Königs Wilhelm II. von Sicilien erobert wurde und die Stadt der Wuth eines noch dazu durch Fanatismus gereizten Heeres preisgegeben war, erschien Eustathius, der keine Gefahr und keine Mühe scheute, wie ein Schutzengel in der Mitte des Volkes. Sein Muth und seine Achtung gebietende Persönlichkeit konnte allein den Unglücklichen Linderung ihres Elends verschaffen. Durch sein mächtiges Wort beschützte er seine Mitbürger, wenn durch die Willkühr der Macht von Constantinopel her schwere Bedrückungen ihnen drohten, gegen die Erpressungen der Abgabeneinnehmer [4]). Doch hatte er viel von dem Undanke seiner Gemeinde, welche die Freimüthigkeit, mit der er das Schlechte

---

1) S. Bd. VI. S. 412.

2) S. über diese Männer und die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert die Abhandlung Dr. Ullmanns in den Studien und Kritiken, J. 1833, 3tes Heft.

3) Durch das Verdienst des Prof. Tafel in Tübingen, dem es hoffentlich gelingen wird, noch manches Dunkle in der Lebensgeschichte dieses merkwürdigen Mannes aufzuhellen. Möge seine Schrift über die Chronologie der Schrift des Eustathius recht bald erscheinen!

4) Dieses Verdienst des Eustathius um die Stadt Thessalonich preist Michael Nicetas, Bischof von Athen, in seiner mit manchen andern für die Geschichte dieser Zeit lehrreichen Urkunden von Prof. Tafel in dem Appendix zu seiner Dissertatio geographica de Thessalonica ejusque agro, Berolini 1839, herausgegebenen Monodia auf diesen Eustathius, S. 382. Derselbe läßt die verwaisete Stadt Thessalonich klagen: *Πάντως φορολόγοις ἐκκείσομαι· πάντως δασμολόγοις βρωθήσομαι, ὡς ἑτοίμη καὶ ἀγαθὴ θήρα καὶ τοῖς ἀνθρωποφάγοις τούτοις θηρσὶν ἔκδοτος. οὐκέτι γὰρ ἐπαγρυνήσει μοι ἐκεῖνος ὁ μέγας ἐμὸς ποιμὴν καὶ μυρίοις διεγρηγορὼς ὄμμασιν.* S. 387. Es ist nur zu bedauern, daß diese griechische Prunkrednerei vor lauter Worten desto weniger Thatsachen zu geben erlaubt.

strafte, nicht vertragen konnte, zu leiden [1]), wurde durch Partheigänger vertrieben und mit desto größerer Liebe, da man aus der Erfahrung lernte, was man an ihm verloren hatte, zurückgerufen [2]).

Dieser Mann erscheint uns wie ein Chrysostomus für seine Zeit in dem Kampfe mit dem Aberglauben und der Scheinheiligkeit und unsittlicher Frivolität; besonders zeugen seine Fastenpredigten von dem Eifer, mit welchem er diesen Kampf führte. Ueber die Leichtfertigkeit, mit der Ehen geschlossen und die ehelichen Verhältnisse überhaupt behandelt wurden, hatte er besonders zu klagen. Es scheint, daß von Manchen eine gewisse vornehmthuende oberflächliche Aufklärung zur Schau getragen und zum Vorwand gebraucht wurde, wenn sie durch die Strafpredigten und die sittliche Aufsicht würdiger Geistlichen sich beschränkt sahen. Sie machten eine Trennung zwischen der Kirche, für die sie den größten Eifer vorgaben, und den Personen der Geistlichen. Gott der Allgenugsame — sagten sie — bedürfe dessen, was auf Erden sey, nicht [3]). Wohl mochte der Gegensatz gegen den Aberglauben auch den Unglauben hervorgerufen haben, wie aus einer Aeußerung des Eustathius über die Nachsicht gegen die Gottesläugner, welche mitten unter den Christen wohnten, hervorgeht [4]). An die herrschende kirchliche Denkweise, in der er selbst befangen war, sich anschließend, suchte Eustathius doch vom Geiste und der Gesinnung aus Alles umzubilden. So geht er aus von den consiliis evangelicis, von der Anerkennung des Mönchsthums als des Gipfels der christlichen Vollkommenheit, er setzt — die Worte Christi mißverstehend — das sanfte, leichte Joch des gewöhnlichen

---

1) Ep. XIX. ad Thessalonicenses.

2) Michael Nicetas sagt in einem Briefe an Eustathius: *Μᾶλλον μὲν οὖν νῦν οἱ ποθοῦντες πλέον τῷ πόθῳ κάμνουσι, παρόσον τῇ ἀποστάσει μανθάνουσιν, οἷον ἔχοντες ἀγαθὸν ἐλάνθανον ἑαυτούς.* S. Tafels angeführte Dissertation über Thessalonich, S. 354.

3) Wie er sagt, *φιλοσοφοῦντες, ὡς ἀπροσδεὲς μὲν πάντων τῶν ἐπὶ γῆς* [*τὸ θεῖον*, ohne Zweifel ausgefallen] *ἐπὶ γῆς δὲ καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ καὶ τὰ κατ᾽ αὐτούς.*

4) Er macht die Steigerung: Juden, schlechte Christen und *τὸ μεῖζον τὰ τῶν ἀθέων φύλα.* Fastenpredigt XI., p. 66. Diese Stelle ist freilich streitiger Auslegung. Tafel will in den Prolegomenen der angeführten Dissertation S. XVII. unter den Atheisten Muhamedaner verstehen, wofür dies sprechen könnte, daß Atheisten, wenn solche vorhanden waren, doch als solche nicht so öffentlich sich kund zu geben gewagt haben werden. Indeß, wenngleich Eustathius nicht zugab, daß die Muhamedaner denselben Gott mit Christen und Juden, den wahren Gott verehrten, wenn er sie von seinem Standpunkte Götzendiener nennen konnte, ist es doch schwer zu denken, daß er sie geradezu Atheisten genannt haben sollte, er müßte sich denn durch diesen Gegensatz gegen Christen und Juden, die den wahren Gott verehrten, in rhetorischer Uebertreibung für berechtigt dazu gehalten haben.

christlichen Lebens dem schweren Joch, das den Mönchen zu tragen auferlegt worden, entgegen; wie er, die Laien zur christlichen Tugend ermahnend, indem er sie mit den Mönchen vergleicht, sagt: „Jene tragen freiwillig das zuweilen schwere Joch des Herrn, welches ihnen auferlegt ist. So nehmet ihr denn auf euch das, wie er selbst gesagt, leichte und sanfte Joch, und ihr werdet, eben so wie sie, obgleich auf eine eurer Vollkommenheitsstufe entsprechende Weise gesegnet werden" [1]). Aber er erkannte auch tief das Verderben des Mönchsthums seiner Zeit, wie wir es im Vorhergehenden geschildert haben. Dasselbe sollte nach seiner Meinung ein Mittel für die religiös-sittliche Bildung des Volkes werden, und die Klöster sollten auch Sitze literarischer Bildung abgeben. Er forderte die Styliten auf, die allgemeine Verehrung, deren sie genössen, da Menschen aus allen Ständen und von allen Arten der Bildung, Männer und Weiber von allen Orten her zu ihnen hinströmten, zu benutzen, um auf eine angemessene Weise für ihr Heil auf sie einzuwürken. „Mit diesen — sagt er in seiner Ermahnungsrede an einen Styliten zu Thessalonich [2]) — wird der Stylit auf die rechte und, um Alles zu sagen, auf apostolische Weise umgehen, denn er wird Allen Alles werden, um Alle zur Ehre Gottes zu gewinnen und — indem er vor den entgegengesetzten Verirrungen warnt — er wird nicht auf unziemende Weise schmeicheln, um nicht die Wahrheit zu verfälschen, und er wird auch nicht gegen Alle heftig werden, damit er auch nicht unzeitiger Freimüthigkeit angeklagt werde. Für alle ihm dargebrachten Geschenke soll er nur ein Kanal werden, sie Andern, den Armen mitzutheilen." Er klagt über die Mönche, welche sich rühmten keine andere Dreiheit zu kennen, als die Anbetung in der Kirche, die Zelle und den Tisch, und die nicht wüßten, daß dies für den ächten Mönch zur Vollkommenheit der Tugend nicht hinreichend sey, sondern daß er auch sehr der Erkenntniß bedürfe. „Und nicht allein der göttlichsten, — sagt er — sondern auch der geschichtlichen und mannigfaltiger anderer Bildung, durch welche er Denen, die ihm nahe kommen, nützlich werden könnte" [3]). Immer aber erklärte er sich auf das Nachdrücklichste gegen alle Ueberschätzung des Aeußerlichen, wie überall, so auch im Mönchsthum. So sagt er zu dem mit Eisen umgür=

---

1) Orat. II. in Ps. 48, §. 14, p. 10: *Αἴρουσιν ἐθελούσιοι ἐκεῖνοι τὸν τοῦ κυρίου ζυγὸν, ἔστιν οὗ βαρὺν, αὐτοῖς ἐπικείμενον· ἐπὶ ὁμοίῳ φόρτῳ ἄρατε ὑμεῖς τὸν, ὡς αὐτὸς ἐκεῖνος ἔφη, ἐλαφρὸν καὶ χρηστόν, καὶ οὕτω κατ᾽ ἐκείνους, ἀναλόγως μέντοι, εὐλογηθήσεσθε καὶ αὐτοί.*

2) XXII., §. 66, p. 193.

3) Ueber die Verbesserung des Mönchsthums XXIV., §. 146, p. 250.

teten Styliten [1]): „Ich verlange auch den Panzer und die übrige Waffenrüstung des großen Paulus bei dir zu sehen. Diese lege vor Allem an und der Feind der Seelen wird weichen. Das äußerliche Eisen hilft nichts, den Streiter in demselben unverwundbar zu machen, wenn er jene apostolische Waffenrüstung wegwirft. Ja ohne dieselbe dient es nur dazu, den Geist des Menschen zur Erde herabzuziehen, den Schwung nach oben zu hemmen. Ein solches Eisen ist an sich weder heilbringend, noch schädlich, sondern es kann beides seyn. Es ist bald dies, bald jenes geworden, durch das Gewicht des Willens bestimmt." Die Liebe bezeichnet er für alle Christen als den Mittelpunkt und die Seele des ganzen christlichen Lebens. „Wenn ihr nur diese euch erwerbt, wird die ganze übrige Schaar der Tugenden nachfolgen. Sie wird, wie sie der Anfang alles Guten ist, alles Gute in euch hervorrufen. Wenn Einer nur den Namen der Liebe ausgesprochen, so ist alles Gute zugleich genannt worden. Wenn die Liebe in die Seele eingeht, so geht zugleich die ganze übrige Schaar der Tugenden mit. Wenn sie aber von dort ausgeschlossen ist, so ist offenbar eine solche Seele von allem Guten entblößt" [2]). „Nicht auf die vielen Kniebeugungen komme es an, — sagt er in einer Predigt [3]) — sondern auf das, was durch die äußerliche Kniebeugung bezeichnet werde, die innere Kniebeugung, die Demüthigung des Herzens vor Gott. Das Aufrechtstehen sey etwas Gott nicht minder Wohlgefälliges, als die Kniebeugung, vielmehr etwas Naturgemäßeres, zur Thätigkeit mehr Geeignetes" [4]). Denen, welche sich darüber betrübten, daß es ihnen an der Gabe der Thränen fehle, sagt er, sie sollten sich das nicht zu Herzen nehmen. Die den Armen erwiesene Liebe könne die Stelle vertreten [5]).

Wie die Dogmatisirsucht der griechischen Kaiser seit alter Zeit die Ursache so vieler Hemmungen und Zerrüttungen für die griechische Kirche geworden war, wiederholte sich dies unter dem Manuel Komnenus, der von 1143 bis 1180 regierte. Der Geschichtschreiber Nicetas Choniates hatte wohl Recht, wenn er sagte: „Die römischen Kaiser begnügen sich nicht zu herrschen und mit

1) XXII., p. 186.

2) XI., §. 7, p. 62: *Αὕτη, ὅσα καὶ ἀρχὴ, ἅπασαν ἀγαθοπραξίαν ἐν ὑμῖν ἐκφανεῖ. Οὐκ ἔφθη τις ἀγάπην εἰπεῖν καὶ συνεξεφωνήθη αὐτῇ ξύμπαν καλόν. Ἀγάπης παρεισδυομένης εἰς ψυχὴν, συνεισέρχεται καὶ λοιπὸς ἅπας ὅμιλος ἀρετῶν. Εἰ δὲ αὐτὴ ἐκεῖθεν ἐκκέκλεισται, δῆλον, ὅτι ἔρημος ἡ ψυχὴ ἐκείνη παντὸς ἀγαθοῦ.*

3) II. über Ps. 48, p. 11

4) *Καὶ φυσικώτερον ἅμα καὶ ἐνεργέστερον καὶ πρακτικώτερον.*

5) §. 14, p. 10.

den Freien wie Knechten umzugehen, sondern sie nehmen es sehr übel, wenn sie nicht auch als Weise und untrügliche Dogmatiker, als Gesetzgeber, welche über göttliche wie menschliche Dinge zu entscheiden haben, anerkannt werden"[1]). Der byzantinische Geist, der die Kaiser so handeln ließ, spricht sich charakteristisch aus in diesen Worten des Geschichtschreibers Johannes Kinnamos: „Ueber das Wesen Gottes zu grübeln, das sey Keinem gestattet, außer den Lehrern, den angesehnsten der Priester und vielleicht auch den Kaisern wegen der Würde"[2]). Es ist charakteristisch, daß die byzantinischen Kaiser es übel nahmen, wenn ihnen nicht als den Gesalbten Gottes das Prädikat „heilig" beigclegt wurde[3]).

Jene Richtung, welche den Fanatismus für das Wort *θεοτόκος* in der griechischen Kirche hervorgerufen hatte, würkte immer fort in derselben und sie fand immer besonders Eingang bei den Kaisern, welche, je weniger sie es sich angelegen seyn ließen, nach dem Vorbilde und der Lehre Christi ihr Leben zu gestalten und zu prüfen, desto mehr durch das Eifern für solche Formeln ihn verherrlichen zu können meinten. So erregte der Kaiser Manuel Komnenus heftigen Streit über die Formel: der menschgewordene Gott sey in dem Opfer Christi zugleich der darbringende und der dargebrachte[4]). Die Formel[5]), in die der Kaiser verliebt war, sollte von Allen angenommen werden, eine zu Constantinopel gehaltene Synode setzte die Absicht desselben durch[6]), und mehrere der Bischöfe, welche gegen dieselbe sich auflehnten, wurden von ihren Aemtern entsetzt. Später wurde er durch einen Mann, der als Gelehrter und Dialektiker großes Ansehn sich erworben, zu Gesandtschaften nach dem Abendlande oft gebraucht worden, Demetrius, wieder zu jenem Lieblingsgedanken hingeführt. Dieser hatte die Abendländer der Irrlehre beschuldigt, weil sie lehrten, der Sohn Gottes sey geringer als der Vater und doch ihm gleich. Manuel nahm sich aber der Abendländer an, indem er behauptete, daß allerdings von dem Gottmenschen vermöge der zwiefachen

---

1) Die Worte dieses Geschichtschreibers über Manuel Komnenus lib. VII. c. V.

2) Lib. VI. c. II.

3) *Τὸ ἅγιον, ὃ σύνηθες ἔχειν ὡς χρισθέντας μύρῳ τοὺς βασιλεῖς.* Pachymeres de Michaële Palaeologo lib. VI. c. XXXI. p. 507.

4) *Τὸν σεσαρκωμένον θεὸν προσφέρειν τε ὁμοῦ καὶ προσφέρεσθαι.* Nicet. Choniat. Manuel Comnen. lib. VII. c. V.

5) Der Gegner derselben war besonders der Diakonus Soterich. S. dessen Auseinandersetzung, herausgegeben in einem Programm des Prof. Tafel v. J. 1832, S. 10.

6) Die Verhandlungen derselben Synode in dem angeführten Programm von Tafel, S. 18.

Beziehung, in der man ihn betrachten müsse, dies zu sagen sey [1]. Und zum Beleg führte er die Worte Christi an: „mein Vater ist größer als ich,“ welche er als Gottmensch, als der Eine in beiden Naturen, von sich sage. Und so wandte sich der Streit auf die Auslegung dieser Worte. Es ist ein betrübendes Zeichen von der Erstorbenheit der griechischen Kirche, daß über die Frage, ob diese Worte auf Christus nach seiner göttlichen oder nach seiner menschlichen Natur, oder nach beiden zugleich bezogen werden sollte, so viel und mit so großer Heftigkeit, als ob von diesem Punkte das Heil der Seele abhange, gestritten wurde [2]. Und nicht bloß Bischöfe, sondern auch Staatsmänner und Hofleute, und endlich Laien aus allen Ständen theilten das Interesse für diesen Streit, es erneuerten sich die Erscheinungen, welche wir im vierten Jahrhundert wahrgenommen haben [3]. Der Kaiser verlangte, daß s e i n e Erklärung dieser Worte, nach welcher sie sich auf den ganzen Gottmenschen vermöge seiner menschlichen Natur beziehen sollten, von Allen angenommen werde. Diejenigen, welche dies nicht zugeben wollten, zogen sich seine schwere Ungnade zu und endlich drang er durch bei einer unter seinem Vorsitze im J. 1166 zu Constantinopel gehaltenen *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, welcher er viele Auszüge aus den Kirchenvätern vorlegen ließ und an deren Verhandlungen er selbst thätigen Antheil nahm [4]. Es wurde den Bischöfen, welche dies nicht anerkennen wollten, Absetzung, den Männern von höherem Stande Verlust ihrer Würden und Einziehung ihrer Güter, den Uebrigen Verbannung aus der Residenz gedroht. Der Kaiser soll sogar [5]) durch ein zur Bestätigung dieser Beschlüsse erlassenes Edikt Todesstrafe über Diejenigen, welche dagegen aufzutreten wagten, verhängt haben, und eine steinerne Tafel, welche diese Bestimmungen enthielt, wurde in der Hauptkirche, der Sophienkirche, aufgehängt.

Gegen das Ende der Regierung Manuels wurde ein andrer Streit in der griechischen Kirche durch ihn erregt, und auch diesem eine ungebührliche Bedeutung beigelegt. Die Kirchenbücher zu Constantinopel enthielten eine freilich ungeschickt genug abgefaßte

---

1) Diesen ersten Anfang des Streites berichtet Johannes Kinnamos lib. VI. c. II.

2) S. Nicet. Choniat. lib. VII. c. V. p. 276 seqq.

3) Von der allgemeinen Theilnahme an diesem Streite handelt die Einleitung zu den Akten des darüber unter dem Manuel Komnenus versammelten Concils zu Constantinopel: *Ταῦτα εἶχον καὶ λεωφόροι καὶ στενωποὶ καὶ οἶκοι περιλαλούμενα.* Maji Scriptorum veterum nova collectio T. IV. p. 4. Romae 1831.

4) S. die angeführten Akten derselben.

5) Nach dem Berichte des Nicetas.

Abschwörungsformel für die vom Muhamedanismus zum christlichen Glauben Uebertretenden: „Anathema dem Gott Muhameds, von dem er sagt, daß er weder gezeugt, noch gezeugt worden“ [1]). Aber wohl noch Keinem hatte diese Formel den Anstoß gegeben, den der Kaiser dabei finden zu müssen glaubte; er meinte nämlich, daß dies eine Gotteslästerung enthalte, indem dadurch über Gott selbst das Anathema gesprochen werde, bei den zum Christenthume übertretenden Muhamedanern werde dadurch ein Bedenken gegen den christlichen Glauben erregt. Er trug daher bei einer unter dem Vorsitze des Bischofs Theodosius von Constantinopel versammelten *σύνοδος ἐνδημοῦσα* auf Abschaffung dieser Formel an. Er konnte aber bei derselben seine Absicht nicht durchsetzen. Es wurde ihm entgegengehalten, daß der Gott Muhameds eben nicht der wahre Gott sey. Doch ließ er sich durch dies Mißlingen seiner Absichten nicht irre machen; mit Hülfe einiger seiner Hofgeistlichen [2]) entwarf er ein weitläufiges Edikt gegen jene Abschwörungsformel. Dies fand aber bei dem Patriarchen und den Bischöfen wieder heftigen Widerstand, was den Kaiser mit großem Unwillen erfüllte. Entschlossen, es koste, was es wolle, seine Absicht durchzusetzen, berief er den Patriarchen mit einer Synode nach dem Palaste in Skutari, wohin er sich einer Krankheit wegen zurückgezogen hatte. Als sie hier ankamen, überreichte ihnen ein kaiserlicher Sekretär ein Edikt des Kaisers gegen die Formel, dessen Unterzeichnung er verlangte, und ein sehr heftiges Schreiben, in welchem er erklärte, er würde undankbar seyn gegen den König der Könige, dem er so viel verdanke, wenn er ihn mit dem Anathema belegen ließe, und er gebrauchte, wie öfter die byzantinischen Kaiser, den Papst als Schreckmittel, um die Bischöfe zum Nachgeben zu stimmen. Er drohte eine größere Synode mit Zuziehung des Papstes zusammenrufen zu wollen. Da trat der ehrwürdige Eustathius auf und hielt es für seine Hirtenpflicht, auf das Nachdrücklichste gegen das kaiserliche Edikt sich zu erklären. „Er könne — sagte er — den Gott Muhameds, von dem so viel Schlechtes

---

1) S. Nicetas de Comneno lib. VII. c. VI. Schwierig sind die noch hinzugefügten Worte *καὶ ὅτι ὁλόσφυρός ἐστι.* Schon damals gestand man, wie Nicetas anführt, nicht recht zu verstehen, was damit gemeint sey: *Ἄλλως δὲ μὴ συνιέναι ἀκριβῶς ὁποῖόν τέ ἐστι τὸ ὁλόσφυρον.* Das letzte Wort soll wohl etwas Dichtes, Vestes, aus solchem Stoffe Bestehendes, aus Einem Stücke Gemachtes bezeichnen, wie Plinius hist. natur. lib. XXXIII. c. XXVI. das Wort holosphyratos von einer solchen aus Metall gegossenen Bildsäule gebraucht. Vielleicht bezieht sich dies auf den Stein in der Kaaba zu Mekka, den die Muhamedaner anzubeten beschuldigt wurden. S. Hottinger hist. oriental. p. 156.

2) Wie Nicetas sagt: *Ὑπουργοῖς εἰς τοῦτο χρησάμενος, οὓς ᾔδει τῶν ἐκ τῆς βασιλείου αὐλῆς τὸν καιρὸν κολακεύοντας.*

herkomme, nicht für den wahren Gott halten." Als dem Kaiser dies berichtet wurde, gerieth er in die größte Wuth. Er verlangte eine Untersuchung gegen den Eustathius. Entweder müsse Der, welcher den Gesalbten des Herrn zu beleidigen gewagt, bestraft, oder ihm selbst nachgewiesen werden, daß er bisher den wahren Gott nicht verehrt und dann wolle er sich gern belehren lassen. Nur mit Mühe gelang es dem Patriarchen, den Kaiser zu besänftigen, und nach mancherlei Unterhandlungen wurde endlich ein Mittelweg eingeschlagen, daß an die Stelle des: Anathema dem Gott Muhameds, das allerdings verständigere: „dem Muhamed und seiner Lehre und seinem ganzen Anhange" [1]), gesetzt werden sollte.

Was das Verhältniß der griechischen Kirche zur lateinischen betrifft, so dauerten die Nachwürkungen der in der vorigen Periode hervorgetretenen Spannung immer noch fort. Die systematische Entwickelung des Lehrbegriffs der römischen Kirche durch die Scholastik und die Ausbildung des päpstlichen Absolutismus konnte nur dazu dienen, die Trennung zwischen beiden Kirchen noch schärfer zu machen und sie noch mehr zu begründen. Während man vom Standpunkte der römischen Kirche im Bewußtseyn des Besitzes der allein wahren Ueberlieferung und eines vom göttlichen Rechte herrührenden, über Alles zu richten und zu entscheiden bestimmten Ansehns auf die griechische Kirche vornehm herabsehen zu können meinte, war man in der griechischen Kirche vom Standpunkte einer überlieferten literarischen Bildung, welche freilich gegen die neuen Geistesschöpfungen des Abendlandes sehr zurücktreten mußte, doch die Lateiner als Barbaren zu verachten geneigt. Die Kreuzzüge brachten Griechen und Lateiner in engere Verbindung und lebendigere Berührung mit einander; aber diese wurde häufig nur Quelle von Streit und Mißtrauen und diente vielmehr dazu, die Gemüther noch mehr von einander zu entfernen, als sie einander näher zu führen. Wie wir schon oben [2]) bemerkt haben, kam im Anfange dieser Unternehmungen i. J. 1098 auf einem von dem Papste Urban II. zu Bari gehaltenen Concil die zwischen beiden Kirchen in der Lehre vom heiligen Geiste obwaltende Streitfrage von Neuem zur Sprache; Anselm von Canterbury trat als Vertheidiger der lateinischen Kirchenlehre auf, und das Anathema über die griechische wurde erneut.

Unter den nachfolgenden Verhandlungen zwischen beiden Kirchen ist besonders merkwürdig eine unter dem griechischen Kaiser

---

1) *Ἀνάθημα τῷ Μωάμετ καὶ πάσῃ τῇ αὐτοῦ διδαχῇ καὶ διαδοχῇ.*
2) Seite 215.

Johannes Komnenus II. zwischen einem durch Charakter, Geist und Bildung ausgezeichneten Bischof, Anselm von Havelberg [1]) und dem Erzbischof Nechites (wohl Nicetas) von Nikomedien, welcher an der Spitze jener oben erwähnten Studiendirektion stand, zu Constantinopel im J. 1146 gehaltene Conferenz über die Streitpunkte zwischen beiden Kirchen und die Mittel zu ihrer Ausgleichung. Als Anselm späterhin am Hofe des Papstes Eugen III. sich aufhielt, verfaßte er nach dessen Aufforderung einen ausführlichen Bericht von jener Unterredung [2]). Wir können zwar wohl voraussetzen, daß uns kein mit diplomatischer Genauigkeit verfaßtes Protokoll hier gegeben ist; doch haben wir Grund anzunehmen, daß die Art, wie sich der griechische Bischof bei dieser Unterredung benahm, im Wesentlichen treu von Anselm dargestellt worden. Es läßt ihn manches Scharfe und Treffende gegen die lateinische Kirche sagen, was er von seinem Standpunkte gewiß nicht so gedichtet und dem Andern in den Mund gelegt haben würde.

In Hinsicht des Streitpunktes in der Lehre vom heiligen Geiste berief sich Nicetas, wie die Griechen immer zu thun pflegten, auf die Worte des johanneischen Evangeliums und das unverletzliche Ansehn des nicänischen Symbols. Anselm antwortete darauf der Lehre von der Kirche, wie sie seit dem Vincentius von Lerins ausgebildet worden, gemäß. Er stellte die durch den heiligen Geist, welcher die Kirche beseele, geleitete fortschreitende Entwickelung derselben entgegen, vermöge welcher die in der heiligen Schrift dem Keime nach enthaltene Lehre genauer bestimmt und entwickelt, was dem Geiste nach darin enthalten sey, in Begriffen schärfer ausgeprägt worden und so auch ein allgemeines Concil in der Fortbildung der christlichen Lehre durch ein anderes späteres ergänzt werde. Alles Dies sey das Werk desselben Geistes, den Christus seinen Jüngern und seiner Kirche verheißen, von welchem er gesagt, daß er noch Vieles lehren werde, was die Apostel damals noch nicht fassen konnten. Auch die Lehre von der Dreieinigkeit, wie sie durch das nicänische Symbol entwickelt worden, die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes, werde sich nicht als eine wörtlich in der Bibel enthaltene nachweisen lassen [3]). Anselm führte als Beleg für das wohlbegründete Ansehn der römischen Kirche an, daß von der griechischen alle Häre-

---

1) S. über denselben A. F. Riedels Abhandlung in dem allgemeinen Archiv für die Geschichtskunde des preußischen Staates von L. von Ledebur, Bd. VIII., S. 97 — und von Dr. Spieker in Illgens Zeitschrift für historische Theologie, J. 1840, 2tes Heft.

2) In D'Achery Spicileg. T. I.

3) Lib. II. c. XXII. seqq.

sieen ausgegangen wären, während in jener die reine Lehre mitten unter allen von dort herrührenden Streitigkeiten immer ungetrübt erhalten worden sey. Darauf antwortete Nicetas [1]): „Wenn die Häresieen in der griechischen Kirche entstanden wären, seyen sie auch in derselben überwunden worden und sie hätten zur klareren Entwickelung und größeren Bevestigung des Glaubens dienen müssen." Und er sucht einen hier zum Grunde liegenden Vorzug der griechischen Kirche nachzuweisen, indem er dies von der vorherrschenden wissenschaftlichen Bildung, welche die alte griechische Kirche ausgezeichnet habe, ableitet. „Vielleicht seyen unter den Römern deshalb nicht so viele Häresieen aufgetreten, weil es unter denselben keine so gelehrte und scharfsinnige Schriftforscher gegeben habe. Wenn der Weisheitsdünkel, durch den die griechischen Häretiker sich hätten verführen lassen, zu tadeln sey, so sey darum doch die Unwissenheit der Lateiner, die weder das Eine, noch das Andere über den Glauben behauptet hätten, sondern in ungelehrter Einfalt nur Andern gefolgt wären, nicht zu loben [2]); was entweder aus einer zu großen Nachlässigkeit in der Erforschung des Glaubens, oder aus großer Geistesträgheit und Stumpfsinn, oder aus dem Hindernisse der großen Last der weltlichen Geschäfte herzuleiten sey" [3]). Er wendet auf die Lateiner in dieser Beziehung die Worte 1 Timoth. 1, 17 an, und auf die Griechen, was Aristoteles über den Nutzen des Zweifels als Durchgangspunkt sagt [4]). Sehr stark erklärt sich Nicetas gegen die Zumuthung, daß die griechische Kirche anzunehmen genöthigt werden sollte, was der Papst ohne ein mit Zuziehung der Griechen gehaltenes Concil von oben herab eigenmächtig vorschreibe. „Wenn der Papst auf dem hohen Throne seiner Herrlichkeit sitzend uns entgegendonnern und wie von oben herab seine Gebote uns hinwerfen will, nicht mit unsrer Zuziehung, sondern eigenmächtig nach seinem Wohlgefallen über uns und unsere Kirchen richten, ja uns gebieten, welche Brüderschaft oder auch welche Vaterschaft kann dann noch bestehen? Wer könnte dies je

---

1) Lib. III. c. XI.

2) L. c.: Sicut haereticorum, qui apud nos fuerunt, vana sapientia, qua seducti sunt, culpanda est, ita nimirum [was ohne Zweifel minime heißen muß, da die Ironie hier schwerlich passen würde] laudanda est Romana imperitia, qua ipsi nec hoc nec illud de fide dixerunt, sed alios inde dicentes et docentes simplicitate quasi minus docta audierunt.

3) Quod contigisse videtur vel ex nimia negligentia investigandae fidei vel ex grossa tarditate hebetis ingenii vel ex occupatione ac mole saecularis impedimenti.

4) S. die oben S. 128 von Abälard angeführte Stelle.

ruhig ertragen? Dann müßten wir mit Recht wahre Knechte und nicht Söhne der Kirche heißen und seyn"[1]). Er fährt dann fort, daß, wenn dies so wäre, alles Studium der Schrift und der Wissenschaften, aller griechische Geist und alle griechische Gelehrsamkeit überflüssig seyn würde. Der Papst wäre der einzige Bischof, Lehrer und Hirt und er allein würde Gott für Alle, die ihm allein von Gott anvertraut wären, Rechenschaft abzulegen haben. Das apostolische Symbol lehrte nicht besonders eine römische, sondern eine allgemeine katholische apostolische Kirche bekennen[2]).

Obgleich Nicetas den in der griechischen Kirche immer fortgepflanzten Gebrauch des gewöhnlichen Brodtes bei der Feier des Abendmahls vertheidigt, so urtheilt er doch über das Gewicht dieses Streitpunktes mit christlicher Mäßigung[3]). Er sagt, daß er selbst, wenn nur ungesäuertes Brodt zu haben wäre, kein Bedenken tragen würde, bei der Messe solches zu gebrauchen. Weil es aber — fügt er hinzu — mehr beschränkte als mit der rechten Glaubenswissenschaft ausgerüstete Männer gebe und die nicht zu unterscheiden wissende Menge leicht Anstoß nehme, so sey es der Mühe werth, daß Alle, Lateiner und Griechen, mit dem größten Eifer zusammenwürkten, um an einem bequemen Orte und zu bequemer Zeit ein allgemeines Concil zu Stande zu bringen, auf welchem der Gebrauch des gesäuerten oder des ungesäuerten Brodtes von Allen zugleich angenommen, oder wenn eine solche Uebereinstimmung ohne Aergerniß einer von beiden Partheien nicht erreicht werden könnte, doch man darin übereinkäme daß keine Parthei die andere verdamme und diese Verschiedenheit der heiligen Liebe nicht mehr zum Nachtheile gereichen sollte. Das gegenseitige Verdammen — sagt er — sey eine weit größere Sünde, als diese Verschiedenheit des Gebrauches, die er als etwas an sich Gleichgültiges bezeichnet. Beide kamen endlich darin mit einander überein, daß ein allgemeines aus Lateinern und Griechen bestehendes Concil, um die Wiedervereinigung beider Kirchen zu Stande zu bringen, besonders zu wünschen sey.

Doch die durch die Kreuzzüge und ihre Folgen immer mehr gesteigerte Erbitterung zwischen beiden Partheien und die Anmaßung

---

1) Si Romanus pontifex in excelso throno gloriae suae residens nobis tonare et quasi projicere mandata sua de sublimi voluerit, et non nostro consilio, sed proprio arbitrio pro beneplacito suo de nobis et de ecclesiis nostris judicare, imo imperare voluerit, quae fraternitas seu etiam quae paternitas haec esse poterit? Quis hoc unquam aequo animo sustinere queat? Tunc nempe veri servi et non filii ecclesiae recte dici possemus et esse.

2) Lib. III. c. VIII.

3) L. c. c. XVIII.

der Päpste, welche ihren Ton nicht herabstimmen wollten, machten die Versammlung eines solchen Concils unmöglich, und wenn ein solches hätte herbeigeführt werden können, hätte es aus denselben Gründen zu keinem günstigen Ergebnisse führen können. Als nachher im zwölften Jahrhundert mehrere Provinzen des Orients von den Kreuzfahrern erobert wurden, als endlich das abendländische Kaiserthum im J. 1204 zu Constantinopel gegründet wurde, verfuhren die Lateiner gegen die Griechen auf eine so unchristliche, despotische und grausame Weise, daß dadurch der Haß der Letzteren noch mehr angeregt werden und der Eindruck davon noch lange nachwürken mußte. Man wandte alle Mittel der Gewalt an, um der römischen Kirche Alles zu unterwerfen, die Eigenthümlichkeiten der griechischen zu unterdrücken. Besonders gegen die griechischen Mönche wurde gewüthet. Manche Griechen starben als Märtyrer für ihre Kirchenfreiheit und ihre Ueberzeugung auf dem Scheiterhaufen 1).

Wenngleich durch diese Ereignisse die Gemüther der Griechen der römischen Kirche noch mehr entfremdet werden mußten und was auf der Insel Cyprus und zu Constantinopel geschehen war, in den Seelen der griechischen Geistlichkeit einen unverlöschlichen Eindruck zurückließ, so kam doch ein neues politisches Interesse hinzu, welches die griechischen Kaiser, die ihren Sitz zu Nicäa genommen hatten, eine Vereinigung beider Kirchen immer mehr wünschen ließ. Der Kaiser Johannes Dukas Vatazes hoffte durch Vermittelung des Papstes Manches von dem durch die Waffen der Lateiner Entrissenen wiedergewinnen zu können, und deshalb veranlaßte und begünstigte er die Unionsunterhandlungen. Der Patriarch Germanus von Constantinopel, der aber auch zu Nicäa sich aufhielt, erließ an den Papst Gregor IX. und an die Kardinäle zwei Briefe, welche in ihm wohl nicht einen Mann erkennen lassen, der durch ein politisches Interesse vor dem Papstthume sich zu beugen hätte bewogen werden können 2).

---

1) S. den Bericht eines ungenannten Griechen besonders über die auf der Insel Cyprus verübten Gräuel in der Schrift des zur römischen Kirche übergetretenen Griechen Leo Allatius de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione lib. II. c. XIII. p. 694. Diesem Gelehrten der römischen Kirche scheint freilich ein solches Verfahren ganz in der Ordnung zu seyn, und er drückt sich sehr naiv darüber aus: Opus erat, effraenes propriaeque fidei rebelles et veritatis oppugnatores non exilio, sed ferro et igne in saniorem mentem reducere. Haeretici proscribendi sunt, exterminandi sunt, puniendi sunt et pertinaces occidendi, cremandi. Ita leges sanciunt, ita observavit antiquitas, nec alius mos est recentioris ecclesiae tum Graecae tum Latinae.

2) Diese beiden Briefe herausgegeben von Matthäus Paris. bei dem J. 1237, f. 386. Einen Grund, diese Briefe wegen der heftigen Stelle gegen die Päpste für verfälscht zu halten, konnte nur die Befangenheit in

Der Patriarch beginnt damit, daß er Christus als den einzig wahren Eckstein bezeichnet, auf welchem die ganze Kirche gegründet sey. „Wer an dich als diesen Eckstein glaubt, — so ruft er Christus an, wahrscheinlich schon mit Beziehung auf die ausschließende Richtung der römischen Kirche — der wird auf keine Weise zu Schanden werden und sich von der Grundlage seiner Hoffnung nicht hinwegreißen lassen. Dieser Wahrheit wagt Keiner zu widersprechen, als wer ein Jünger des Vaters der Lüge ist.“ Wie Christus Denen, die nahe und Denen, die fern waren, Frieden verkündigt und durch seinen Tod am Kreuz Alle von den Grenzen der Erde zu Einer Gemeinschaft der Frömmigkeit versammelt habe, so sey es seine Sache, das Getrennte zur Einheit des Glaubens wieder zu vereinigen. Dann fordert er den Papst dringend auf, zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Griechen und Lateinern Alles aufzubieten. Er vertheidigt die Griechen gegen die ihrer Rechtgläubigkeit gemachten Vorwürfe, gegen die Anklage, daß sie an der Spaltung Schuld wären. „Viele Mächtige und Angesehene — sagt er — würden euch gehorchen, wenn sie nicht die ungerechten Unterdrückungen, die muthwilligen Erpressungen und die ungebührliche Knechtschaft fürchteten.“ Eins habe den Griechen noch gefehlt, das Blut der Märtyrer und die Krone des Märtyrerthums. „Es weiß, was ich sage und weshalb, — ruft er dann aus — die berühmte Insel Cyprus, welche neue Märtyrer gemacht hat.“ „Sind das gute Dinge, heiligster Papst, Nachfolger des Apostels Petrus? Schreibt dies Petrus, der sanfte und demüthige Jünger Christi vor?“ Und er hält dem Papste die in dem ersten Briefe des Petrus vorgetragene Lehre entgegen. Auf die Griechen aber wendet er an, was dieser Apostel darüber sagt, daß der Glaube durch das Feuer der Leiden erprobt werde. Er schließt sodann mit der wiederholten, an den Papst gerichteten Aufforderung, daß er keine Mühe scheuen möge, um das große Werk der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu Stande zu bringen, wie er selbst durch keine körperliche Schwäche, kein Hinderniß des hohen Alters, keine noch so lange Reise sich würde zurückhalten lassen, das Seinige dabei zu thun. „Er wisse wohl, — sagt er — wie beide Theile behaupteten, daß sie nicht im Irrthume seyen, was natürlich Jeder von sich selbst sage. Aber beide Theile möchten in dem Spiegel der heiligen Schrift und der von den alten Kirchenlehrern hinterlassenen Schriften sich selbst beschauen und sich darnach prü-

---

dem Partheiinteresse geben. Die Antwort Gregors setzt manches der Art, als in dem Schreiben, auf das er antwortete, vorhanden, voraus, und auch was unter den Verhandlungen zu Constantinopel nachher vorging, zeugt von einer solchen Stimmung, wie sie in diesen Briefen sich ausspricht.

fen." Derselbe Geist sprach sich auch in dem von dem Patriarchen an die Kardinäle geschriebenen Briefe aus. „Mögen wir — rief er ihnen zu — Alle desselben Sinnes seyn. Möge nicht der Eine unter uns sagen: ich bin Paulisch, der Andere: ich bin Apollisch, ein Andrer: ich bin Kephisch, ein Andrer: ich bin Christi; sondern mögen wir Alle Christi uns nennen, wie wir Alle Christen heißen." Auch hier wird die Trennung der kirchlichen Einheit von den Erpressungen und Unterdrückungsmaaßregeln der römischen Kirche hergeleitet; „diese sey aus einer Mutter eine Stiefmutter geworden; uneingedenk der Worte des Herrn, daß, wer sich demüthige, erhöht werde, trete sie Diejenigen am meisten mit Füßen, die sich vor ihr am meisten demüthigten." Der Papst schickte darauf zwei Dominikaner und zwei Franziskaner als Abgeordnete zur Friedensunterhandlung nach Constantinopel mit zweien Schreiben an den Patriarchen, in welchen er auf die in den beiden angeführten gemachten Vorwürfe Rücksicht nahm, Manches aber auch wohl absichtlich ganz unbeachtet ließ. Er gab dem Patriarchen darin Recht, daß Christus der Hauptgrund und der erste Grund der Kirche sey, erinnerte ihn aber daran, daß die Apostel die secundaria fundamenta seyen, unter welchen der erste und vorzüglichste der Apostel Petrus sey, dessen Primat er ihm einschärfte. Als die Gesandten im J. 1233 in Constantinopel ankamen, wurden sie mit großen Ehrenbezeugungen dort aufgenommen; aber die Verhandlungen, unter denen sich die Erbitterung der Griechen über das erlittene Unrecht zu erkennen gab, führten zu keinem günstigen Ergebnisse. Die Legaten erklärten, daß die römische Kirche von ihrem Glauben und Symbol kein Jota abgelassen werde; die Griechen müßten sich bekennen zu dem Glauben, daß der heilige Geist ausgehe vom Sohne, wie vom Vater, und sie müßten dies in ihren Predigten dem Volke vortragen, ihre gegen diese Lehre geschriebenen Bücher verdammen und verbrennen. Dagegen wolle sie aber der Papst nicht zwingen, das Symbol mit jenem Zusatze zu recitiren. Auch den Gebrauch des ungesäuerten Brodtes bei der Abendmahlsfeier wollte man den Griechen nicht aufdringen, nur sollten sie vest glauben und Andern predigen, daß der Leib Christi aus ungesäuertem, wie gesäuertem Brodte gemacht werden könne, und alle gegen jenen Gebrauch der römischen Kirche verfaßten Bücher sollten sie verdammen und verbrennen. Diese letzten Erklärungen wurden von dem Kaiser und von den Bischöfen mit großem Unwillen aufgenommen und so lösten sich die Unterhandlungen auf [1]).

1) S. den Bericht der päpstlichen Legaten bei Rainaldi, J. 1233, §. 5 u. d. f.

Wenn schon die Wiederherstellung der brüderlichen christlichen Gemeinschaft zwischen den beiden großen Theilen der Kirche, die einander zu ergänzen bestimmt waren, ein Gegenstand des Verlangens für alle nicht durch Nationalhaß oder beschränkten Fanatismus Verblendete seyn konnte, mußten um so mehr die aus der Spaltung hervorgegangenen und sich immer fortpflanzenden, erneuenden großen Uebel den Wunsch nach einer Wiedervereinigung bei Unbefangeneren hervorrufen und sie antreiben, auf Mittel zur Erreichung dieses großen Zweckes zu sinnen. Und wenn Solche die zwischen beiden zur Sprache gekommenen Streitpunkte untersuchten, mußten ihnen diese allerdings als für das Interesse des christlichen Glaubens unbedeutend, unwerth so heftigen Streitens, sich darstellen; denn der weit wichtigere dogmatische Gegensatz zwischen beiden Kirchen war ja, durch kein öffentliches Symbol ausgesprochen, ein unbewußter geblieben. In dem Streitpunkte, welcher für den wichtigsten gehalten wurde, der Lehre vom heiligen Geiste, konnte sich leicht eine durch die Vergleichung der älteren Kirchenlehrer selbst dargebotene Vermittelung ergeben. So ließ es sich ein unter den Griechen in großer Verehrung stehender frommer und gelehrter Mann dieser Zeit, der Abt und Priester Nicephorus Blemmydes, angelegen seyn, für den Kirchenfrieden zr schreiben [1]), wozu er durch ein rein christliches Interesse, ohne alle andere Rücksichten, welche unter diesen Verhältnissen sich leicht einmischten, bewogen wurde.

Er war Einer der Wenigen, welche vor dem byzantinischen Despotismus sich nicht beugten, wie wir aus diesem Beispiele sehen: Der Kaiser Johannes Dukas führte mit einer Hofdame, der Markesina, die ihn durch ihre Schönheit angezogen, einen unerlaubten Umgang, betrachtete sie wie seine zweite Gattin und ließ ihr fast alle einer Kaiserin zukommende Ehre erweisen. Jener fromme Mönch war der Einzige, der ohne Scheu mündlich und in Schriften gegen dieses dem christlichen Volke gegebene Aergerniß sich aussprach, und als sie einst die mit dem Kloster des Blemmydes verbundene Kirche besuchen und an der Feier des heiligen Abendmahles in derselben Theil nehmen wollte, ließ er vor ihrem Angesichte die Thüren verschließen. Gewohnt, daß ihr Jedermann huldigte, wurde sie durch diese Beleidigung desto mehr erbittert und sie drang in den Kaiser, bei dem sie sonst Alles vermochte, daß er sie rächen sollte. Da der würdige Mann schwerer Rache entgegensah, erließ er ein Cirkularschreiben [2]), in welchem er von

1) S. zwei darauf sich beziehende Abhandlungen in Leo Allatius Graecia orthodoxa T. I.

2) Ἐπιστολὴ καθολικωτέρα.

dem, was er gethan, Bericht erstattete und die Gründe, die ihn so zu handeln bewogen, entwickelte, seine hochherzige Gesinnung aussprach[1]). „Obgleich wir — sagt er — durch diese unerwartete plötzliche Erscheinung überrascht wurden, haben wir doch sogleich die Ehebrecherin, welche die Gesetze Christi auf eine unerhörte Weise verhöhnt und ihre Verhöhnung zu einer öffentlichen macht, von dem gemeinsamen Gebet und Gesang der Gläubigen hinweggetrieben, von der heiligen Stätte die Unheilige mit aller Macht verbannt, zwar nicht ohne Furcht vermöge der Schwäche des Fleisches, aber die Furcht vor Menschen besiegend durch die Furcht vor dem Herrn, so daß wir lieber sterben wollten, als seinen Gesetzen zuwider handeln." „Wenn auch Viele anders als er dächten, — schrieb er — so könne er doch im Unrecht ihnen nicht nachfolgen, müsse sich auch von den Vätern lossagen, um nur Jünger Christi zu seyn und an seine Fußstapfen und Gesetze sich zu halten. Wer nicht so gesinnt sey, könne Christo nicht angehören." Und er schloß mit diesen Worten: „So denkend wagten wir nicht das heilige Brodt der Unreinen und Schamlosen darzureichen und die Perlen der heiligen Liturgie vor Diejenige, welche in dem Kothe des Ehebruchs sich herumwälzt, hinzuwerfen. Daher tragen wir im Herrn, was uns bevorsteht" [2]).

Aber der Kaiser wurde durch die Stimme seines Gewissens zurückgehalten und wagte es nicht, gegen den frommen, für die Ehre des göttlichen Gesetzes eifernden Mann etwas zu unternehmen[3]). Unter dem Kaiser Theodorus Laskaris II. wurde diesem Manne die Würde eines Patriarchen von Constantinopel angetragen, aber er zog die Ruhe seines Klosters vor[4]).

Jener Grund, welcher die in Nicäa residirenden Kaiser die Kirchenvereinigung wünschen ließ, fiel zwar weg, als Michael Paläologus, der durch Verbrechen zur Kaiserwürde sich erhoben und sich in derselben durch Verbrechen zu behaupten suchte, im J. 1261 Constantinopel wiedererorbert und das alte Kaiserthum wiederhergestellt hatte. Aber von einer andern Seite war das politische Interesse, welches die Wiederherstellung des guten Einverständnisses mit dem Papste ihn suchen ließ, desto mächtiger. Er fürchtete die Waffen der Abendländer, welche dem griechischen

1) Von der Markesina sagt er: Ὅτε ἡ ἀρχοντίσσα ἡ Μαρκεσίνα, ἡ ἐξόχως ἐρωμένη τῷ βασιλεῖ καὶ διὰ τοῦτο πάντων ὑπεριεροῦσα καὶ αὐτῆς τῆς Αὐγούστης πρωτεύουσα τυραννικῶς εἰσέφρησεν u. s. w.

2) S. Leo Allat. de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consens. lib. II. c. XIV. p. 718.

3) S. das Geschichtswerk des Nicephorus Gregoras lib. II. c. VII.

4) L. c. lib. III. c. I.

Reiche von Neuem drohten, und hoffte durch die Hülfe des Papstes diese Gefahr abwenden zu können. Er selbst war bereit, für diesen Zweck jedes Opfer zu bringen und meinte nicht ohne Grund, daß das Papstthum, wenn man sich demselben auch unterwerfe, immer im Verhältnisse zur griechischen Kirche etwas Ohnmächtiges bleiben, die Unterwerfung nur etwas Formelles und Scheinbares seyn werde. Aber nicht so leicht konnte es ihm gelingen, sein Interesse und seine Ueberzeugung den Häuptern der Geistlichkeit und der Mönche mitzutheilen. So groß die Macht des rohen byzantinischen Despotismus über die Gemüther war, so hatte sie doch von dieser Seite mit einer bedeutenden Gegenwürkung zu kämpfen, die durch alle Zwangsmaaßregeln nicht so leicht beseitigt werden konnte. Und schon bestand in der griechischen Kirche eine durch diesen Kaiser verschuldete Spaltung, zu der nun leicht noch eine andere tiefer eingreifende hinzukommen konnte, die Verwirrung zu vermehren.

Als unter der Regierung des Theodorus Laskaris II. Nicephorus Blemmydes die ihm angetragene Patriarchenwürde zurückwies, ließ sich ein andrer frommer Mönch, Arsenius, bewegen, dieselbe anzunehmen und er mußte es nachher bedauern, daß er nicht dem Beispiele des Erstgenannten gefolgt war. Da jener Kaiser bei seinem Tode einen sechsjährigen Sohn, Johannes, hinterließ, machte er den Patriarchen zu dessen Vormund und es war demselben eine heilige Gewissenssache, über den unmündigen Erben des Kaiserthums zu wachen, bis er die Regierung antreten könnte. Da er nun nicht zu hindern vermochte, daß Michael Paläologus die höchste Gewalt an sich riß, krönte er ihn doch nur unter der Bedingung, daß er durch die nachdrücklichsten Eidesformeln sich verpflichtete, die Regierung nur bis zur Mündigkeit des Johannes Laskaris zu verwalten und sie dann diesem abzutreten. Aber jener ließ sich durch seinen Eid nicht binden, und um desto sicherer den rechtmäßigen Nachfolger des verstorbenen Kaisers von der Regierung auszuschließen und gegen dessen Nachstellungen sich zu sichern, ließ er den zehnjährigen Johannes Laskaris blenden. Der Patriarch Arsenius schloß ihn nun von der Kirchengemeinschaft aus, und wenngleich der Kaiser die Stimme seines Gewissens bei so großen Verbrechen beschwichtigen konnte, das Gericht des heiligen Gottes ihm *hier* nicht entgegentrat, so fürchtete er doch das Gericht der Kirche und die kirchliche Absolution galt ihm als Sündenvergebung. Der von aller wahren Gottesfurcht entfremdete Despot demüthigte sich vor dem Tribunal der Kirche. Er unterwarf sich der Kirchenbuße und meinte so den Patriarchen gewinnen zu können, daß er ihn von dem Banne

freisprechen und die Absolution ihm ertheilen sollte. So wollte er sich mit seinem Gewissen und dem Gerichte Gottes abfinden. Aber den frommen Patriarchen konnte er nicht erweichen. Daher blieb ihm nichts Andres übrig, als sich desselben zu entledigen. Eine zu Constantinopel versammelte Synode wurde als Werkzeug gegen ihn gebraucht, und mit Freuden zog er sich wieder in die Stille und Ruhe des Klosters zurück. Ein dem Kaiser befreundeter Bischof von Andrianopel, Germanus, wurde als sein Nachfolger zum Patriarchen ernannt. Doch eine große Parthei blieb dem Arsenius ergeben und wollte keinen Andern als Patriarchen anerkennen. Germanus sah sich aller Schmach preisgegeben und legte das Amt nieder. Ein alter ungelehrter und mit den Dingen der Welt unbekannter Mönch, Joseph, nahm endlich die Patriarchenwürde an. Mitten in einer großen Versammlung von Bischöfen warf sich der Kaiser nach vollbrachter Messe an den Schranken des Altars nieder und erklärte sich zweier Sünden für schuldig, des Meineides und daß er den Sohn seines Vorgängers blenden lassen. Da stand zuerst der Patriarch auf und ertheilte dem auf der Erde liegenden Kaiser eine schriftlich ausgefertigte Sündenvergebung und jeder der Bischöfe der Reihe nach, jeder nach seinem Range, las demselben diese Absolutionsformel vor. Und so ging nun der Kaiser nach dem Genusse des heiligen Abendmahles voll Freuden hinweg, als wenn eine Last von seinem Gewissen genommen, als ob er nun der Gnade Gottes selbst gewiß wäre [1]). Unvergeßlich blieb ihm, was er dem Patriarchen Joseph für sein Seelenheil zu danken habe. Aber desto mehr wurde der neue Patriarch der Parthei des Arsenius verhaßt, und die Spaltung zwischen Arsenianern und Anhängern des Joseph drang in das Innere der Familien [2]).

Wenngleich der Versuch, eine Vereinigung zwischen beiden Kirchen zu veranstalten, in der schon durch diese Partheien zerrissenen griechischen Kirche neue Spaltungen hervorrufen mußte, so ließ doch die Furcht vor dem vom Abendlande her drohenden Sturme den Kaiser alle andern Hindernisse übersehen. Die Absichten des Michael Paläologus wurden dadurch unterstützt, daß im J. 1271 [3]) ein Mann, der selbst aus dem Orient zurückkehrend, dessen Zustand genauer kennen gelernt hatte, an der Erneuerung eines Kreuzzuges den innigsten Antheil nahm und die Versöhnung

1) Die Worte des Geschichtschreibers Nicephorus Gregoras lib. IV. c. VIII.: *Καὶ οὕτως ἀπήει χαίρων ὁ βασιλεὺς, ὁμοῦ τῇ τοιαύτῃ συγχωρήσει καὶ θεὸν αὐτὸν εὐμενῆ καὶ ἵλεων αὐτῷ καταστῆναι οἰόμενος.* Georg Pachymeres Regierungsgeschichte dieses Kaisers lib. IV. c. XXV.
2) Pachymeres lib. IV. c. XXVIII. 3) S. Bd. VII. S. 242.

der Griechen und Lateiner als ein wichtiges Mittel dazu betrachtete, Gregor X., Papst geworden. Derselbe wollte sich auf dem im J. 1274 zu versammelnden allgemeinen Concil wie mit der Beförderung eines neuen Kreuzzuges, so mit der Unionssache besonders beschäftigen. Als die römische Friedensgesandtschaft, in der ein Mann von griechischer Abkunft, Johann Parastron, durch seinen Eifer für die Sache sich besonders auszeichnete, in Constantinopel ankam, bot der Kaiser Alles auf, um die Ausführung des Werkes zu beschleunigen. Er schilderte der Geistlichkeit die drohende Gefahr, welche so abgewandt werden sollte. Er berief sich auf die angeführten Verhandlungen unter dem Kaiser Johannes Dukas, daß man die Lateiner wegen ihrer Lehre vom heiligen Geiste keineswegs der Gottlosigkeit angeklagt, keines verlangt habe, daß der Zusatz in dieser Lehre aus allen andern Schriften, sondern nur, daß er aus dem Symbol verbannt werde. Er stellte ihnen vor, daß die Lateiner und Griechen in den wichtigsten Gegenständen des Glaubens so sehr mit einander übereinstimmten, als wenn nur ein Unterschied der Sprache unter ihnen stattfände. Man dürfe kein Bedenken tragen, den Namen des Papstes in die Kirchenbücher (δίπτυχα) mit aufzunehmen und seiner bei den öffentlichen Kirchengebeten zu erwähnen, da dies auch bei Bischöfen von keiner so großen Würde als Zeichen der Kirchengemeinschaft stattfinde. Warum sollte man Bedenken tragen, den Papst Bruder und ersten Bruder zu nennen, da auch der Reiche in den Flammen den Abraham, von welchem er durch eine so große Kluft, als Zeichen des Gegensatzes der Gesinnung, getrennt war, Vater zu nennen kein Bedenken trug. Wenn man auch die Appellationen an den Papst gelten lasse, könne dies doch bei der großen Trennung durch das Meer nicht leicht in Anwendung kommen [1]. Der sonst zum Nachgeben geneigte Patriarch Joseph, den der Kaiser aus Dankbarkeit wegen der durch ihn erlangten Sündenvergebung gern schonen wollte, leistete hier aber nachdrücklichen Widerstand, durch die Uebermacht der in der griechischen Kirche herrschenden Denkweise selbst mit fortgerissen. Da er selbst nicht Gelehrsamkeit genug zu haben glaubte, wünschte er, daß sein Archivar (χαρτοφύλαξ), Johannes Bekkus [2]), der durch seine Kenntniß der kirch=

1) S. den Bericht des Georg Pachymeres, der selbst an diesen Verhandlungen Theil nahm, in seiner Geschichte dieses Kaisers lib. V. c. XII.

2) Die beiden Geschichtschreiber Nicephorus Gregoras und Pachymeres stimmen in ihren Urtheilen über die Gelehrsamkeit des Bekkus nicht ganz mit einander überein. Der Erste sagt lib. V. c. II. S. 129 in der neuesten Sammlung: in der Kenntniß der hellenischen Literatur hätten Andere über ihn hervorgeragt, aber in der ἄσκησις δογμάτων ἐκκλησιαστικῶν hätten Alle geschienen wie Kinder im Vergleich mit ihm zu seyn; der Zweite

lichen Literatur und seine nach dem damaligen byzantinischen Geschmacke abzuschätzende Rednergabe in großem Ansehn stand, sich über diese Sache öffentlich aussprechen möge. Die Furcht hielt ihn zurück. Da aber der Patriarch bei der Strafe des Bannes ihm zu reden gebot, überwand er endlich alle Rücksichten und erklärte die Lateiner geradezu für Häretiker. Dies war ein großes Gewicht für die Parthei, an deren Spitze er stand. Ihn traf nun die ganze Wuth des Kaisers; er wurde mit seiner ganzen Familie in's Gefängniß geworfen und der Kaiser, dem es besonders wichtig war, seine Stimme zu gewinnen, gebrauchte diese Behandlung auch als ein Mittel, um ihn zu erweichen und umzustimmen. Es wurden ihm, um ihn für die Union zu gewinnen, in seinem Kerker Auszüge aus den älteren griechischen Kirchenlehrern vorgelegt. Er wünschte die ausgezogenen Stellen im Zusammenhange zu lesen, und der Kaiser bot gern die Hand dazu. Er durfte seinen Kerker verlassen, um die Bücher selbst alle vergleichen zu können. Man könnte bei der Art, wie die Veränderung der Denkweise des Bekkus erfolgte, veranlaßt werden, dieselbe für eine bloß erheuchelte zu halten. Doch seine spätere Handlungsweise, wie er unter allen veränderten Umständen seinen einmal ausgesprochenen Grundsätzen treu blieb, zeugt davon, daß er Keiner von Denen war, welche nur nach äußerlichen Rücksichten sich bestimmten. Und die von ihm später zur Vertheidigung der Union verfaßten Schriften lassen die Sprache der Ueberzeugung wohl erkennen und darauf schließen, wie die Veränderung bei ihm herbeigeführt wurde, wenn wir auch annehmen wollen, daß die äußeren Umstände eine unbewußte Macht über ihn ausübten. Seine erste heftige Erklärung mochte von der Leidenschaft, welche er mit andern Eiferern der griechischen Kirche theilte, ausgegangen seyn, ohue eine genauere Untersuchung der Streitpunkte. Nun hatte er Zeit und Ruhe, die großen Uebel, welche durch die Spaltung und den heftigen Gegensatz von beiden Seiten herbeigeführt worden, zu überdenken, die Streitpunkte genauer zu erwägen und sie mit den weit wichtigeren Artikeln, in denen beide Kirchen mit einander übereinstimmten, zu vergleichen. Die in dem wichtigsten Streitpunkte, der Lehre vom heiligen Geiste, schon von Manchen vorgeschlagene Vermittelung leuchtete ihm ein. Be-

---

hingegen sagt: weil er sich so viel mit der hellenischen Literatur beschäftigt, habe er mit der kirchlichen sich weniger bekannt machen können. S. lib. V., S. 381. Vielleicht war die sogenannte Gabe der Rede und der Diakektik bei ihm größer als das Wissen in beiderlei Hinsicht. Wenn er kein so großer Kenner der kirchlichen Literatur war, erklärt sich leichter ohne Nachtheil seines Charakters der Wechsel seiner Denkweise über die kirchlichen Streitigkeiten.

sonders scheinen die von aufrichtiger Liebe zum Kirchenfrieden herrührenden Schriften des ehrwürdigen Nicephorus Blemmydes, die er früher noch nicht gelesen hatte, auf ihn eingewürkt zu haben. So wurde er allmählig aus dem eifrigsten Gegner der Union der eifrigste Beförderer derselben und der Kaiser fand in ihm das bedeutendste Organ für seine Zwecke, dessen er um so mehr bedurfte, da er den Patriarchen Joseph, der sich selbst durch einen Eid gebunden hatte, auf keine Weise gewinnen konnte. Ohne auf den Widerspruch der für die alte Lehre und Freiheit der griechischen Kirche Eifernden zu hören, beschloß Michael Paläologus durchzugreifen. Eine angesehene Gesandtschaft wurde mit kostbaren Geschenken nach Rom geschickt und das Werk der Union kam auf dem Concil zu Lyon im J. 1274 auf die vom Papste vorgeschriebene Weise zu Stande. Ein dem Glauben der römischen Kirche entsprechendes Bekenntniß, welches sich auch auf die Lehre vom heiligen Geiste bezog, wurde im Namen der griechischen Kirche angenommen und vorgetragen, aber der letzteren die unveränderte Beibehaltung ihres Symbols und andrer eigenthümlicher Gebräuche, welche schon vor der Spaltung stattfanden, bewilligt; das Primat der römischen Kirche wurde von den Griechen anerkannt. Der Kaiser war mit dem friedliebenden Patriarchen Joseph übereingekommen, daß er, wenn das Werk der Union in Rom vollbracht würde, freiwillig die Patriarchenwürde niederlegen sollte. Dies geschah nun, und es war ihm ganz willkommen, sich in ein Kloster zurückziehen zu können. Bekkus wurde zum Patriarchen ernannt, und wie Joseph gegen seinen Willen zum Haupte der Gegner der Union sich machen lassen mußte, obgleich er selbst und sein ehemaliger Archivar in ihrer Gesinnung gegen einander dieselben blieben, so wurde Bekkus von jener Seite das Ziel der heftigsten Angriffe. Und die von dem Kaiser angewandten Maaßregeln, um die Anerkennung der Union zu erzwingen und an den Gegnern derselben, welche ihm leicht als des Hochverraths Schuldige erscheinen mußten, Rache zu nehmen, mußten die Erbitterung jener Parthei und den Haß gegen Bekkus, der gewiß selbst bei einem solchen Verfahren viel litt, nur noch mehr vermehren. Landesverweisung, Kerker, Gütereinziehung, Geißelhiebe, Nasen und Ohren abschneiden, blenden, das waren die Mittel, welche der Kaiser gegen die Widersacher des durch ihn zu Stande gebrachten Scheinfriedens anwandte. Die fanatischen Gegner der Union haßten die Anhänger derselben fast noch mehr, als die Lateiner selbst. Es zeigte sich ihr Fanatismus in der Art, wie sie jede Art des Verkehrs mit ihnen scheuten und sich dadurch verunreinigt glaubten. Bekkus hatte sich anfangs vorgenommen, die gegen

ihn erschienenen Schmäh- und Streitschriften nicht zu beantworten, um die Gemüther dadurch nicht noch mehr aufzuregen. Doch konnte er dem Drange nicht widerstehen, eine Sache, welche er für die rechte hielt, gegen Beschuldigungen, welche ihm als falsche Consequenzmachereien und Verläumdungen erschienen, zu vertheidigen. Er fühlte sich gedrungen, die Lateiner gegen den fanatischen Haß, welcher ihnen gern alle Ketzereien aufbürdete und die Uebereinstimmung im Wesentlichen des Glaubens ganz vergessen ließ, zu vertheidigen. Er wies nach, wie die Spaltung ursprünglich durch äußerliche Veranlassungen und persönliche Leidenschaften hervorgerufen worden. Er suchte das Nichtige der Beschuldigungen des Photius und andrer alten Polemiker zu erweisen [1]). Zwar bemühte er sich, die Gemüther zur Mäßigung zu stimmen; aber bei der einmal vorhandenen Aufregung konnte es nicht fehlen, daß seine Streitschriften neues Oel in das Feuer gossen und mannichfache Gelegenheit gaben, ihn zu verketzern. Die Theilnahme an diesen Streitigkeiten drang wieder in das Innerste der Familien, Laien eiferten für die Differenzen, von denen sie selbst nichts verstehen mochten, als wenn das Wesen des christlichen Glaubens davon abhinge. Es erneuerten sich jene traurigen Erscheinungen des vierten Jahrhunderts, als in den Bäckerläden und öffentlichen Badeanstalten über solche Dinge gestritten wurde, wie Bekkus selbst diese Vergleichung anwendet, wo er sagt, daß Kinder, Weiber, Handwerker, Bauern, die nichts von der Sache verständen, eine große Anklage gegen Jeden erhoben hätten, der etwas zu Gunsten des Kirchenfriedens zu sagen wagte [2]). Dann führt er an, was Gregor von Nyssa aus den arianischen Streitigkeiten erzählt [3]). „Dasselbe — sagt er — sehe ich auch jetzt fast überall geschehen, die zur Schule gehenden Knaben, die Frau bei dem Spinnrade, Bauern und Handwerker aller Art, alle diese lassen es sich mehr, als das Geschäft, das sie unter Händen haben, angelegen seyn, über Diejenigen zu urtheilen, welche sagen, daß der heilige Geist vom Sohne ausgehe." Und während er so von den Gegnern des Kaisers angegriffen wurde, mußte er auch die Ungnade des Despoten durch seinen edlern Charakter sich zuziehen. Er benutzte das Verhältniß, in welchem er als Patriarch zu ihm

1) S. die Streitschriften des Bekkus in der angeführten Sammlung des Leo Allatius.

2) *Γυναῖκες καὶ παῖδες καὶ ἄνδρες τῶν ὅλως οὐδὲν γεωργικοῦ ἢ ἄλλου τινὸς βαναύσου βίου πλέον εἰδότων μεγάλου ἐγκλήματος κρίνουσι, τοὺς μικρὸν γοῦν τι τολμῶντας ὑπογρύξαι πρὸς τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰρήνης συναίνεσιν.*

3) S. die zweite Rede des Bekkus über seine ungerechte Absetzung in Leo Allat. Graecia orthodoxa T. II. p. 52 seqq.

stand und die Gunst, die er als Beförderer der Union gewonnen hatte, um sich für viele Unglückliche zu verwenden. Es kam oft zu heftigen Verhandlungen zwischen ihm und dem Kaiser und er konnte viel durchsetzen, Viele verdankten ihm ihre Rettung. Doch zuweilen scheiterte seine Absicht und die Freimüthigkeit, mit der er dann zu dem Kaiser sprach, zog ihm für den Augenblick dessen Ungnade zu. So geschah es, daß der Kaiser die Begnadigung eines Unglücklichen dem Patriarchen ohngeachtet seiner vielfach wiederholten Vorstellungen nicht bewilligen wollte. Als Michael nachher zur Messe kam an einem großen Heiligenfeste, erneuerte Bekkus seine Vorstellungen, aber mit eben so vergeblichem Erfolg. Da zog er die Hand, aus welcher der Kaiser das heilige Abendmahl empfangen wollte, zurück, indem er ihm erklärte, daß er es ihm bei unversöhntem Herzen nicht zu seinem Gerichte darreichen wolle, alle Bitten des Kaisers waren vergebens. Beschämt und voll Wuth verließ er die Kirche. Bekkus zog sich aus dem Patriarchenpalast in ein Kloster zurück und der Kaiser mußte ihn aus demselben wieder zurückrufen. Solche Scenen wiederholten sich zuweilen. Im vierten Jahre der Patriarchenwürde des Bekkus ereignete es sich auch wieder, daß er mit seiner Verwendung für einen Unglücklichen nicht hatte durchdringen können. Er rief nachher, als er mit diesem zusammenkam, Gott zum Zeugen an, daß er all das Seine gethan, um ihn zu retten. Dies wurde von den Feinden des Bekkus so gedeutet, als ob er einen Fluch über den Kaiser ausgesprochen hätte. Er sollte des Hochverraths angeklagt werden; er selbst legte gern die Patriarchenwürde nieder und zog sich wieder in das Kloster zurück. Doch da gerade Gesandte von Rom ankamen, um nachzusehen, wie es mit der Union in der griechischen Kirche stehe, mußte der Kaiser den Bekkus wieder zuziehen, um die Gesandtschaft in dem Glauben an den Frieden, der nur ein scheinbarer war, erhalten zu können [1]). Wie durch diese Union nur neue Spaltungen in der griechischen Kirche waren angeregt worden, so zerfiel auch von beiden Seiten die Sache immer mehr. Da der Kaiser sah, daß er seine Absicht, durch die römische Vermittlung den Krieg mit Sicilien fern zu halten, nicht erreichte, wurde er selbst lauer. In Rom erkannte man auch, daß man durch die scheinbare Union nichts gewonnen hatte und man ließ sich daher in dem Verfahren gegen die Griechen durch dies Spiel nicht mehr bestimmen. Da nun sogar der Papst Martin IV. im J. 1281 so weit ging, über den Kaiser den Bann

---

1) S. die ausführliche Erzählung des Einzelnen bei Pachymeres lib. VI. c. XIV.

auszusprechen, hätte Michael, der in Allem nur von politischem Interesse geleitet worden, indem er dies ganz vereitelt sah, gern Alles wieder rückgängig gemacht, wenn es sich auf gute Art hätte thun lassen.

Als aber im J. 1282 Andronikus seinem Vater Michael in der Regierung nachfolgte, gab sich der nur durch die rohe Gewalt bisher zurückgehaltene Haß des griechischen Volkes gegen das aufgedrungene Unionswerk in desto heftigeren Ausbrüchen zu erkennen. Der neue Kaiser, der nie ein Freund der Union gewesen war, folgte desto mehr der herrschenden Geistesrichtung, und er war fern davon, wie sein Vater, über die Gewissen herrschen zu wollen, er wünschte vor Allem den Spaltungen ein Ende zu machen. Der Fanatismus der aufgeregten Menge erlaubte ihm nicht, den verstorbenen Kaiser mit den gewöhnlichen kirchlichen Feierlichkeiten zu bestatten. Joseph wurde nun als der rechtmäßige Patriarch betrachtet und auch von dem Kaiser begünstigt, Bekkus, der vor der Volkswuth geschützt werden mußte, zog sich freiwillig in ein Kloster zurück. Eine Würde, welche so viele trübe Stunden ihm gemacht, in so viele unerquickliche Streitigkeiten ihn hineingezogen hatte [1]), legte er gewiß nicht ungern nieder, wenngleich er nachher über die Parthei, die ihn durch Willkühr verdrängt, sich beklagen und sein gutes Recht gegen seine fanatischen Feinde und Verketzerer vertheidigen zu müssen glaubte. Der Patriarch Joseph, der durch schwere Krankheit und Alter schon dem Tode nahe war, und daher weder ein solches Amt wieder zu übernehmen, noch an die Spitze einer Parthei sich zu stellen geneigt seyn konnte, wurde von Denen, welche in seinem Namen und unter seiner Autorität handeln wollten, genöthigt, auf seinem Krankenlager in den Patriarchenpalast sich tragen zu lassen [2]). Unter dem Namen des Patriarchen, dessen Milde von aller gehässigen Verketzerung, wie von allen Uebertreibungen durchaus fern war, wurden nun durch die fanatischen Mönche und Geistlichen solche Handlungen ausgeführt, welche er durchaus mißbil-

1) Pachymeres sagt von ihm: *Τῆς τοῦ πατριάρχου τιμῆς ἐπικόρως ἔχων, ὡς πολλάκις καὶ λέγων καὶ πράττων ἔδειξεν.*

2) Bekkus sagt, übereinstimmend mit dem Geschichtschreiber Pachymeres, in der ersten Rede über seine ungerechte Absetzung c. III. von dieser Veränderung: *Εἶχε μὲν ἡμᾶς ἡ μονὴ, ᾗ φέροντες δεδώκαμεν ἑαυτοὺς, ἐκεῖνον δὲ ἡ κλίνη, οὐ γὰρ ὁ θρόνος, ὅτι μηδ' ἐκαθέσθη, ἀλλ' ἐιέθη ἐπὶ τὸν θρόνον.* Und er fügt hinzu, er sage dies nicht zum Vorwurfe gegen den Mann, sondern nur um die Schlechtheit seiner Feinde, welche durchaus um jeden Preis ihn absetzen wollten, bloßzustellen, dem Manne selbst könne ja an und für sich kein Vorwurf daraus gemacht werden. *Τίς γὰρ ο μῶμος, ἄνθρωπον ἐγγὺς ὄντα θανάτου ἀναισθητεῖν.*

ligen mußte, gegen die sich öffentlich zu erklären aber sein leiblicher Zustand ihm nicht erlaubte. Alle, welche auf irgend eine Weise an der Union Theil genommen hatten, wurden als von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen betrachtet und nach Maaßgabe, wie sie daran Theil genommen, wurden ihnen, wenn sie in die Kirchengemeinschaft wieder zugelassen werden wollten, größere oder geringere Kirchenstrafen, namentlich Geldbußen, auferlegt. Die Wände der Kirchen, die heiligen Geräthe wurden als verunreinigt betrachtet und mannichfache Reinigungen mit denselben vorgenommen. Besonders aber war Bekkus, wenngleich er sich freiwillig vom öffentlichen Schauplatze zurückgezogen hatte, Ziel des Hasses und der Verfolgung. Ihm gab man es Schuld, daß er in die Stelle des noch lebenden rechtmäßigen Patriarchen sich willkührlich eingedrängt; ihn schilderte man als einen Feind der griechischen Nation und Kirche. Aus seinen Vermittelungsversuchen wollte man mancherlei Ketzereien herleiten, und in dieser Kirche, der eine Theologie, wie die scholastische der Lateiner, fremd war, fanden auch Gemäßigtere solche Versuche zur Ausgleichung der Gegensätze in der Auffassung der Lehre vom heiligen Geiste, wie Bekkus mit der dialektischen Benutzung der Formel vom Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater durch den Sohn gemacht hatte, anstößig. Dies erschien ihnen als ein profanes Grübeln über das, was man nur schweigend anbeten sollte [1]). Er fuhr fort durch Schriften und Reden seine Rechtgläubigkeit und seine frühere Handlungsweise zu vertheidigen. Er suchte immer nachzuweisen, daß er der Rechtgläubigkeit nichts vergeben, sondern nur um des Kirchenfriedens willen nach dem Beispiele älterer Kirchenlehrer eine *οἰκονομία*, von welchem Begriffe man freilich in der griechischen Kirche einen sehr unbestimmten Gebrauch auch auf Kosten der strengen Wahrhaftigkeit zu machen gewohnt war, sich erlaubt habe. Die Parthei der Eiferer verlangte, daß er seine Schuld bekennen, in die Rechtmäßigkeit seiner Absetzung einstimmen und einen ausdrücklichen Widerruf leisten, den Patriarchen um Verzeihung bitten sollte. Nachdem er gegen seinen Willen genöthigt worden, vor einer Synode zu Constantinopel zu erscheinen und vor derselben freimüthig sich vertheidigt hatte, ließ er sich endlich doch bewegen, für den Augenblick nachzugeben, die Patriarchen- und Priesterwürde niederzulegen, ein ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß zu unterzeichnen, den Patriarchen Joseph, der von

1) Wie der gemäßigte Pachymeres, der den Bekkus von vielen Seiten vertheidigt, mit einer solchen Denkweise übereinstimmt: *Τὰ περὶ θεοῦ σιωπῇ μᾶλλον ἔχειν τε καὶ τιμᾶν ἢ λόγοις συνιστᾶν καὶ δεικνύειν πέφυκεν.* Die Geschichte des Andronikus lib. I. c. VIII. T. II. p. 27.

allem Diesem nichts wußte, um Verzeihung zu bitten [1]). Dadurch waren für's Erste seine Feinde zufriedengestellt, aber es dauerte nicht lange und durch ihren Einfluß wurde er nach Brussa verbannt. Auch von hier aus nahm er an den einmal angeregten Streitigkeiten, die sich immer wieder erneuten, eifrigen Antheil. Vor einer in Gegenwart des Kaisers versammelten Synode disputirte er mit den Gegnern über die Lehre vom heiligen Geiste; die Freimüthigkeit und die Heftigkeit, mit der er öffentlich sprach, zog ihm die Ungnade des Kaisers zu, welcher nur den einen Wunsch hatte, alle Partheien mit einander zu versöhnen. Er wurde nach einem Schlosse am astacenischen Meerbusen in Bithynien verbannt und hier streng bewacht, mußte zuerst Mangel leiden, bis der Kaiser wieder milder gegen ihn gestimmt wurde. In dieser Gefangenschaft, in welcher er auch für seine Sache zu schreiben nicht aufhörte, brachte er vierzehn Jahre zu und starb hier im J. 1298.

Nach dem Tode des Kaisers Michael und der Wiedereinsetzung des alten Patriarchen Joseph war auch die Parthei der Arsenianer, welche sich immer im Verborgenen fortgepflanzt hatte, von Neuem hervorgetaucht. Sie eiferte gegen den Joseph, wie die andere Parthei gegen den Bekkus, und mit demselben Fanatismus, mit welchem von den Anhängern des Patriarchen Joseph die Unirten gemieden wurden, scheuten sich die Arsenianer vor aller Gemeinschaft mit den sogenannten Josephiten. Sie wollten eine Kirche zu Constantinopel für sich haben, keine war ihnen rein genug, weil sie Alle als durch den von den Josephiten verrichteten Cultus entweiht betrachteten. Endlich bot sich ihnen eine prächtige Kirche, die Allerheiligenkirche, dar, die seit längerer Zeit verschlossen war und nicht gebraucht worden, welche sie daher als vollkommen rein betrachten zu können glaubten, und sie wußten von dem friedliebenden Kaiser, der ihre bedeutende Parthei durch Milde zu gewinnen hoffte, diese Kirche für ihre Versammlungen zu erhalten. Je mehr ihnen eingeräumt wurde, desto mehr steigerten sich ihre Forderungen und Wünsche. Duldung war ihnen nicht genug, sie verlangten Herrschaft. Sie waren überzeugt, daß das Recht ihrer Sache durch ein Gottesurtheil, ein Wunder offenbar werden müsse. Sie wußten es würklich dahin zu bringen, daß der Kaiser in ihren thörichten Antrag einging. Ihm war es nur um den Kirchenfrieden zu thun, der auch politisch wichtig war, diesen hoffte er, wohl freilich sich selbst täuschend, auf jeden Fall so zu erlangen, sey es, daß durch ein

1) Pachymeres lib. I. p. 34.

Wunder Gott für die Arsenianer entschied und dann auch die Parthei der Josephiten das Recht derselben anzuerkennen genöthigt wurde, sey es, daß das Wunder nicht erfolgte und sie, dadurch enttäuscht, zum Nachgeben bewogen wurden. So ließ er den Arsenianern die Gebeine des Johannes von Damascus zu jenem Zwecke mittheilen, daß eine von ihrer Sache zeugende Schrift darauf niedergelegt und durch die Vermittelung des Heiligen ein Wunder für ihre Parthei bewürkt werden sollte. Schon bereiteten sich die Arsenianer durch Fasten, Gebet und Wachen für dieses Gottesurtheil vor, als der Kaiser doch, sey es aus eigenem Antriebe, oder aus fremdem Einflusse, seinen Beschluß änderte. Vielleicht fürchtete er die politischen Folgen, denn leicht konnten ja politische Bewegungen der Richtung der arsenianischen Parthei sich anschließen, da der Sieg der Sache des Arsenius als eine Entscheidung gegen die Rechtmäßigkeit der Regierung des Michael Paläologus und somit seines Nachfolgers betrachtet werden konnte. Er ließ jenen Versuch verbieten und den Arsenianern sagen, man müsse nicht durch eigene Gedanken die Dinge entscheiden wollen, sondern den Wegen der göttlichen Weisheit, wie sie in der Weltregierung sich zu erkennen gäben, folgen. Nun sehe man, daß seit längerer Zeit keine Wunder mehr geschähen, nachdem einmal das Christenthum sich ausgebreitet habe. Die Schriften der Väter seyen hinlänglich, um den Willen Gottes daraus zu erkennen, wie Christus ja den reichen Mann, der die Auferstehung eines Todten verlangte, auch darauf hingewiesen, daß Moses und die Propheten genügten.

Vergebens hoffte der Kaiser nach dem Tode des von den Arsenianern angefeindeten Patriarchen Joseph im J. 1283 durch den neuen Patriarchen Georgios beide Partheien versöhnen zu können. Die Arsenianer wollten nur der Entscheidung durch ein Gottesurtheil folgen. Wie Gott derselbe sey jetzt und in allen Zeiten, — sagten sie — so werde er auch immer durch Wunder sich offenbaren, wenn man nur nicht zweifle [1]). Und der Kaiser gab ihnen, um den ersehnten Frieden zu erlangen, endlich nach. Es sollte ein großes Feuer angezündet und von jeder der beiden Partheien eine nach ihren Grundsätzen verfaßte Schrift hineingeworfen werden. Die Parthei, deren Schrift unversehrt blieb, sollte als die rechte gelten, und auch wenn beide Schriften verbrannten, sollte dieses als ein Zeichen, wodurch sie Gott mit einander Frieden zu schließen auffordere, angesehen werden. Der Kaiser ließ zu diesem Zwecke einen großen Kessel von Silber machen. Der

1) Pachymeres lib. I. p. 60.

große Sabbath vor Ostern, dieser für besonders heilig gehaltene Tag, wurde zur Haltung des Gottesurtheils ausersehen. Vor einer zahlreichen glänzenden Versammlung, an deren Spitze der Kaiser selbst stand, wurde das Feuer angezündet, die beiden Aufsätze wurden hineingeworfen und, wie zu erwarten war, bald waren beide zu Asche verbrannt [1]). Nun erklärten auch die Arsenianer sich bereit, den Patriarchen anzuerkennen und mit der übrigen Kirche sich zu vereinigen. Der Kaiser, der etwas Großes durchgesetzt zu haben glaubte, führte sie voll Freude spät am Abend in rauher Witterung unter Eis und Schnee zu dem Patriarchen, der ihnen seinen Segen ertheilte. Doch die Freude wurde bald vereitelt, es war dies nur eine Folge des ersten überraschenden Eindruckes dieser Thatsache, am andern Morgen war Alles wieder erkaltet. — So scheiterten alle Unionsversuche um desto mehr, je mehr man von außen her Alles aufbot, um sie zu Stande zu bringen.

3. Die im Kampfe mit der Hierarchie auftretenden Sekten.

Wir haben in den vorigen Perioden gesehen, wie die Reactionen der aus einer Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthume hervorgegangenen Sekten unter allen Verfolgungen in der griechischen Kirche sich immer fortpflanzten und unter neuen Formen wieder hervortauchten. Das innere Verderben der griechischen Kirche und das unbefriedigte religiöse Bedürfniß der Laien gab diesen Reactionen einen guten Anschließungspunkt, der politische und der kirchliche Despotismus, der sie zu unterdrücken suchte, diente vielmehr zu ihrer Beförderung. Wenn der Mysticismus aus dem Innern des Mönchsthums hin und wieder hervorging, konnte er im Gegensatze jener vorherrschenden Verweltlichung desto leichter zu einer antikirchlichen Richtung hingetrieben werden, oder mit andern mystischen Richtungen, welche schon eine häretische Färbung hatten, sich verschmelzen. Die Paulicianer hatten außerhalb des griechischen Reiches veste Sitze gewonnen und konnten sich von denselben aus wieder dahin, woher sie gekommen waren, zurückverbreiten, wie wir wissen, daß ihr Eifer, Proselyten zu machen, ein großer war. Ihre Tapferkeit gab Grund, unter die Hülfstruppen des bedrängten griechischen Reiches sie aufzunehmen, und dadurch erhielten sie wieder neue Gelegenheit zur Ausbreitung ihrer Lehren. In der vorigen

1) Pachymeres sagt: Τὸ πῦρ οὐκ ἠγνόει τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν.

Periode sahen wir die durch eigenthümliche Modifikation des Dualismus sich von den Paulicianern wesentlich unterscheidende Sekte der Euchiten in einer möchsartigen Gestalt auftreten und wir bemerkten ihre Bestrebungen, unter den slavischen Völkerschaften[1]) sich Eingang zu verschaffen. Von hier aus verbreiteten sie sich nun auch wieder in das griechische Reich zurück, denn die Sekte der Bogomilen, von der wir reden wollen, läßt durch die Verwandtschaft ihrer Lehren ihren Ursprung von daher nicht verkennen, und die ausdrücklichen Angaben der Zeitgenossen über ihre bulgarische Abstammung, sowie der offenbar slavische Name bestätigen dies. Möge jener Name nun, wie dies von den Griechen gedeutet wurde, daher abzuleiten seyn, daß man sie in ihren Gebeten häufig Gott um Erbarmen anrufen hörte[2]), oder daß die slavische Bedeutung des Wortes Bogumil, ein von Gott Geliebter[3]), hier zu Grunde liegt, so daß dieser eine fromme Gemeinschaft bezeichnende Name mit dem der Gottesfreunde in Deutschland zu vergleichen wäre. Was sie selbst sagten, giebt zu erkennen, daß sie aus der Mitte der Geistlichen oder Mönche der griechischen Kirche hervorgegangen waren[4]).

Die Bogomilen haben, gleichwie die Euchiten des elften Jahrhunderts, mit den älteren Gnostikern nichts gemein, von einer Aeonenlehre und von einem ursprünglich bösen Princip finden wir nichts bei ihnen, nur mit einer höheren Geisterlehre beschäftigten sie sich. Der Name Satanaels[5]) und das Bild von Gott, als dem Alten der Tage[6]), könnte auf jüdische Elemente, welche

---

1) S. Bd. VI. S. 419.

2) Bog milui, Herr, erbarme dich. S. das von Dr. Gieseler 1842 in der griechischen Urschrift herausgegebene 23ste Kapitel der Panoplia des Euthymius Zigabenus: *Βὸγ ἡ τῶν Βουλγάρων γλῶσσα καλεῖ τὸν θεὸν, μίλουι δὲ τὸ ἐλέησον. Εἴη δ' ἂν Βογόμιλος κατ' αὐτοὺς ὁ τοῦ θεοῦ τὸν ἔλεον ἐπισπώμενος.* So würde dieser Name dem der Euchiten, Messalianer ähnlich seyn.

3) S. die Bemerkungen Gieselers zu jenen angeführten Worten des Euthymius.

4) Euthymius führt von den Bogomilen an: *Παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν ἄλλων γραμματέων καὶ διδασκάλων μαθεῖν αὐτοὺς, ὅτι ὁ Χριστὸς ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται* (ihre Gemeinde), *ἀφ' ἡμῶν γὰρ γενέσθαι τοὺς πρώτους διδασκάλους αὐτῶν.* Vergl. das von den Euchiten Gesagte Bd. VI. S. 419. Doch ist in der dort aus dem Dialog des Michael Psellus *περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* p. 2, ed. Boissonade 1838, citirten Stelle unter dem *ἱερὸν κόμμα* nicht der katholische Klerus, sondern die katholische Kirche überhaupt zu verstehen, im Gegensatze zu dem *πονηρὸν κόμμα* der Häretiker.

5) Wie bei den Juden Sammael.

6) Die Worte des Euthymius: *Λέγουσιν, οὐκ ὄναρ μόνον πολλάκις ἀλλὰ καὶ ὕπαρ βλέπειν τὸν πατέρα ὡς γέροντα βαθυγένειον*, ed. Gieseler, p. 33. Wie sie auch Gott unter Menschengestalt sich darstellten, *ἀνθρωποπρόσωπον ὑπολαμβάνουσι*, p. 7.

auf die Stifter der Sekte gewürkt hatten, hinweisen. Vielleicht sind auch in dieser Hinsicht die Worte der Bogomilen zu beachten, wenn sie die Erzählung vom Sterne der Weisen allegorisch deutend, Jerusalem die katholische Kirche nannten, den Stern das mosaische Gesetz, von welchem sie zuerst zum katholischen Glauben geführt worden wären, wie sie dann von den Priestern und Schriftgelehrten gelernt hätten, daß Christus in Bethlehem geboren worden, das heißt, wo der wahre Christus zu finden sey, in jener durch eine reformatorische Reaction aus der katholischen Kirche selbst hervorgegangenen Gemeinde [1]). Den Satanael betrachteten sie als den erstgeborenen Sohn des höchsten Gottes, — worin sie mit den Euchiten und einer gewissen Auffassung des parsischen Dualismus [2]) übereinstimmten, — der zur Rechten Gottes saß, mit göttlicher Macht ausgerüstet, den zweiten Platz nach ihm einnahm. Jedem der höheren Geister hatte Gott eine besondere Verwaltung übertragen, den Satanael als seinen allgemeinen Statthalter über Alle gesetzt. Dadurch wurde er sich zu überheben verleitet, und trunken im Bewußtseyn seiner Macht und Würde wollte er von dem höchsten Gott sich unabhängig machen, ein selbstständiges Reich stiften. Er suchte auch die Engel, welchen der höchste Gott die verschiedenen Theile der Welt zur Verwaltung übertragen, zum Abfalle zu verleiten und es gelang ihm bei einem Theile derselben. — Die Bogomilen glaubten in dem ungerechten Haushalter jener Parabel den Satanael bezeichnet zu finden, und sie ließen es sich angelegen seyn, die einzelnen Züge der Parabel darnach auszubeuten [3]). Satanael rief darauf die mit ihm abgefallenen Engel [4]) zusammen und forderte sie auf, sich mit ihm zur Hervorbringung einer neuen, von dem höchsten

1) S. das von Gieseler herausgegebene Stück des Euthymius p. 35.

2) S. Bd. II. S. 199.

3) Diese Lehren finden sich ganz wieder in der unter dem Namen des Apostels Johannes herausgegebenen Unterredung zwischen Christus und diesem Apostel, welche apokryphische Schrift aus den Archiven des Inquisitionstribunals zu Carcassone von dem Dominikaner Jean Benoist in seiner histoire des Albigeois T. I. und zuletzt von Thilo in dem ersten Bande seines Cod. apocryph. Novi Testamenti p. 885 herausgegeben worden. Dieselbe Lehre von dem durch Hochmuth veranlaßten Abfalle Satanaels, von den Vorspiegelungen, welche er anwendet, um die als Statthalter den verschiedenen Theilen der Welt vorgesetzten Engel zu verführen, die Vergleichung zwischen dem Satanel und dem ungerechten Haushalter, ist bis in's Einzelne durchgeführt. Ein sicherer Beweis dafür, daß jene Urkunde auf mittelbare oder unmittelbare Weise von den Bogomilen abzuleiten ist, wie ja auch diese apokryphische Schrift von einem häretischen Bischof aus der Bulgarei nach Frankreich gebracht worden seyn sollte.

4) Nach jener pseudojohanneischen Schrift wäre es der dritte Theil der Engel gewesen.

Gott unabhängigen Schöpfung, eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu verbinden, denn der Vater hatte ihn seiner göttlichen Gestalt noch nicht beraubt, er hatte das El noch nicht verloren und besaß noch Schöpferkraft. Er ließ sich deshalb mit seinen Abfallsgefährten auf das Chaos hinab, um hier diesen neuen Bau aufzuführen; mit ihnen schuf er den Menschen und gab ihm einen aus der Erde gebildeten Körper[1]. Diesem wollte er etwas von seinem Geiste zur Beseelung mittheilen, aber er konnte sein Werk nicht zu Stande bringen. Deshalb wandte er sich an den höchsten Gott und bat ihn, sich seines Gebildes zu erbarmen, indem er sich anheischig machte, in dem Besitz des Menschen sich mit ihm zu theilen; er versprach, daß durch das von demselben ausgehende Geschlecht die Stellen der von Gott abgefallenen Engel im Himmel ersetzt werden sollten[2]. So erbarmte sich der höchste Gott dieses Gebildes und theilte demselben etwas von seinem Geiste mit, der Mensch wurde dadurch zu einem lebendigen Wesen. Da nun aber Adam und die mit ihm erschaffene Eva vermöge jenes ihnen mitgetheilten göttlichen Lebens in herrlichem Glanze strahlten, wurde Satanael von Neid ergriffen und er beschloß jene der Menschheit, welche in die erledigten Stellen der höheren Geisterwelt eintreten sollte, gegebene Bestimmung zu vereiteln. Deshalb verführte er die Eva und vermischte sich mit ihr, um eine Nachkommenschaft zu bilden, welche die Nachkommenschaft Adams überwältigen und ihr Verderben bringen sollte. So wurde Kain erzeugt, der Repräsentant des bösen Princips in der Menschheit, wie Abel, den Adam mit der Eva erzeugte, der Repräsentant des guten Princips. Satanael herrschte in der von ihm geschaffenen Welt, er wußte den größten Theil der Menschheit zu verführen, so daß nur Wenige zur Erfüllung ihrer Bestimmung gelangten. Er war es, der sich den Juden, als der höchste Gott darstellte. Er gebrauchte den Moses als sein Werkzeug, er gab ihm das Gesetz, welches ja der Apostel Paulus als ein die Sünde erzeugendes bezeichnet, er verlieh dem Moses die Kraft, Wunder zu verrichten. Viele Tausende wurden so durch die Tyrannei Satanaels ins Verderben gestürzt. Da erbarmte sich der gute Gott der von ihm herrührenden, ihm verwandten höheren Natur

---

1) In der Anthropogonie entfernt sich jene apokryphische Schrift durchaus von der Lehre der Bogomilen, wie diese durch Euthymius dargestellt wird.

2) Wir erkennen hier etwas den Bogomilen mit der kirchlichen Theologie Gemeinsames; denn es war eine ziemlich allgemein verbreitete Lehre, daß die Auserwählten unter den Menschen die Stellen der gefallenen Engel einnehmen sollten.

in der Menschheit, die von ihrer Bestimmung durch die Machinationen Satanaels so entfremdet worden. Er beschloß die Menschen von Satanaels Herrschaft zu befreien und diesen seiner Gewalt zu berauben. Deshalb ließ er in dem Jahre 5500 nach der Weltschöpfung einen Geist aus sich emaniren, welcher der Sohn Gottes, Logos, der über alle Engel erhabene Erzengel Michael, der Engel des großen Rathes, Jes. 9, 6., genannt wurde, welcher das Reich Satanaels stürzen und dessen Stelle einnehmen sollte. Diesen sandte er in einem ätherischen Leibe, welcher nur scheinbar dem irdischen glich, in diese Welt hinab. Derselbe gebrauchte die Maria nur wie einen Durchgangspunkt, sie fand das göttliche Kind auf einmal in seinen Windeln in der Höhle, ohne daß sie wußte, wie es dahin gekommen war. Natürlich konnte alles Sinnliche hier nur etwas Scheinbares seyn. Satanael, der Jesus für einen bloßen Menschen hielt und sein Reich unter den zum Abfalle verleiteten Juden durch ihn gefährdet sah, bereitete ihm den Tod. Aber Jesus täuschte ihn, er konnte ja von keinem sinnlichen Leiden getroffen werden. Der für todt gehaltene, der aber über alles Leiden erhaben war, erschien am dritten Tage in voller Lebenskraft, er legte die Larve des dem Irdischen ähnlichen Leibes nun ab und zeigte sich dem Satanael in seiner wahren himmlischen Gestalt. Dieser mußte seine Uebermacht anerkennen, er wurde durch ihn seiner göttlichen Macht beraubt, mußte den Namen El ablegen und blieb Satan [1]). Christus erhob sich dann zur Rechten Gottes, der Zweite nach ihm zu seyn, die Stelle des gestürzten Satanael einzunehmen [2]). Da nun

---

1) Es erhellt aus der Vergleichung des Euthymius mit sich selbst, daß er die Sache falsch dargestellt hat, wenn er früher S. 13 l. c. sagt, der gute Gott habe den Satanael zur Strafe seiner Vermischung mit der Eva des El beraubt. Was er selbst S. 17 sagt, widerstreitet dem und ist ohne Zweifel das Rechte, daß erst durch Christus dies bewürkt worden. So mögen wohl überhaupt die Nachrichten des Euthymius nicht immer ganz genau seyn. So mag es auch wohl keine ganz treue Darstellung der bogomilischen Lehre seyn, wenn Euthymius sie S. 17 so darstellt, daß nach derselben Satanael durch Christus nicht allein seines El beraubt, sondern auch in die Hölle hinabgestürzt worden sey; denn damit streitet, was Euthymius selbst S. 27 anführt, daß die Bogomilen lehrten, wie Satanael einst den Tempel in Jerusalem zu seinem Sitze gehabt, so habe er nach dessen Zerstörung den Sophientempel in Constantinopel dazu gewählt. Daraus folgt doch, daß, wenngleich Satan nicht mehr Satanael war, er doch noch eine gewisse Macht über die Nichterlöseten ausübte. Euthymius mag hier wohl, wie auch in anderer Beziehung, die verschiedenen Momente in dem, was die Bogomilen lehrten, nicht auseinander gehalten haben.

2) Euthymius verfällt aber wohl wieder in den Irrthum, die verschiedenen Momente nicht genug auseinander zu halten, wenn er den Bogomilen die Lehre beilegt, daß Christus nach seiner Erhebung in den Himmel seines selbstständigen Daseyns sich wieder entäußert und in das Eine Wesen des

Christus der Erde enthoben und zum Himmel aufgenommen worden, läßt Gott eine zweite Macht, den heiligen Geist, aus sich emaniren, und dieser vertritt die Stelle des zum Himmel erhobenen Christus in seiner Einwürkung auf die einzelnen Seelen und die Gemeinschaft der Gläubigen [1]). Es ist wohl charakteristisch, wenn von den Bogomilen der heilige Geist in der Gestalt eines unbärtigen Jünglings dargestellt wurde, ohne Zweifel ein Symbol seiner Alles verjüngenden Kraft. Als das letzte Ziel setzen sie, daß, wenn Christus und der heilige Geist ihr ganzes Werk vollbracht hätten, alle Folgen des ersten Abfalls von Gott aufgehoben worden und die erlösten Seelen zu ihrer Bestimmung gelangt wären, dann Gott jene beiden von ihm emanirten Mächte wieder in sich zurückziehen und Alles zu der ursprünglichen Einheit zurückkehren würde [2]). So ist die bogomilische Auffassung der Trinitätslehre der sabellianischen am meisten verwandt und von diesem Gesichtspunkte aus konnten sie, dem Kirchenglauben sich anschließend, sagen, daß sie an den Vater, Sohn und heiligen Geist glaubten [3]).

Vaters sich wieder aufgelöst habe. *Εἶτα εἰσελθεῖν, ὅθεν ἐξῆλθε, καὶ ἀναλυθῆναι πάλιν εἰς τὸν πατέρα.* S. 17. Es steht ja mit einander in Widerspruch, daß Christus sich zur Rechten Gottes erhoben, den zweiten Platz nach ihm eingenommen haben und zugleich in das Wesen Gottes, aus dem er emanirt war, wieder zurückgeflossen seyn sollte; es erhellt, wie durch das Eine das Andere ausgeschlossen wird. Wir werden diesen Widerspruch nur dadurch wegräumen können, daß wir, was hier als in Einem Moment erfolgend dargestellt wird, auf verschiedene Momente vertheilen, so daß das Sitzen zur Rechten Gottes gleich nach Christi Auferstehung und Erhebung in den Himmel, seine Wiederaufnahme in das Wesen Gottes aber erst nach Vollendung des ganzen Erlösungswerkes, nach der gänzlichen Vernichtung des Reiches Satanaels erfolgen würde.

1) Auch in dieser Beziehung mag Euthymius wohl darin fehlen, daß er die Momente nicht recht auseinanderhält, wenn er die Lehre der Bogomilen als eine solche darstellt, daß nach derselben der Sohn Gottes und der heilige Geist zugleich aus Gott emanirt wären. S. §. 3. Daß Gott *τριπρόσωπος ἀπὸ τοῦ πεντακισχιλιόστου πεντακοσιόστου ἔτους*, nämlich seit der Geburt Christi; s. §. 23. *Τὸν πατέρα μὲν ὡς γέροντα βαθυγένειον, τὸν δὲ υἱὸν ὡς ὑπηνήτην ἄνδρα, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς λειοπρόσωπον νεανίαν.*

2) *Τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς τὸν πατέρα πάλιν, ἀφ' οὗ προῆλθον, ἀναλυθῆναι καὶ τριπρόσωπον αὐτὸν ἀπὸ τοῦ πεντακισχιλιοστοῦ ἔτους ἄχρι καὶ τριάκοντα καὶ τριῶν ἐτῶν χρηματίσαντα πάλιν γενέσθαι μονοπρόσωπον.* Hier erhellt nun wieder leicht, wie Euthymius Verschiedenartiges vermischt; denn, wenn es in Beziehung auf Christus nicht richtig seyn kann, daß die Bogomilen gelehrt haben sollten, er habe sich nach Vollbringung seines Werkes auf Erden in das Wesen Gottes wieder eingesenkt, so kann es noch weniger in Beziehung auf den heiligen Geist gelten, dessen Würksamkeit gerade erst, nachdem Christus sich zum Himmel erhoben, beginnen sollte. Wir sind also vollkommen berechtigt, uns die Anschauungsweise anders zurechtzulegen, so daß ein innerer Zusammenhang in derselben hervortritt.

3) Euthym. §. 2: *Τὰς τρεῖς ταύτας κλήσεις τῷ πατρὶ προσάπτουσι*

Sie verwarfen die kirchliche Taufe, als eine bloße Wassertaufe, mit den antijüdischen Gnostikern, und wie jenes apokryphische johanneische Evangelium die Lehre der Bogomilen von dieser Seite treu darstellt, betrachteten sie ohne Zweifel den Täufer Johannes als einen Diener des Judengottes, des Satanael, die von ihm herrührende Wassertaufe daher als eine der christlichen entgegengesetzte. Die christliche Taufe sollte nur die Geistestaufe seyn, welche durch Anrufung des heiligen Geistes und Händeauflegung ertheilt werde. Es gab eine zwiefache Einweihung in ihre Sekte. Nachdem, wer in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden wollte, durch Sündenbekenntniß, Fasten und Gebet sich dazu vorbereitet hatte, wurde er zuerst in ihre Versammlung eingeführt und die Vorsteher legten das johanneische Evangelium auf sein Haupt, sie riefen den heiligen Geist über ihn an und sprachen ein Vaterunser. Dann wurde ihm eine Prüfungszeit, während deren er einen strengeren Lebenswandel führen sollte, bestimmt. Wenn Männer und Frauen ihm dann das Zeugniß gaben, daß er in dieser Prüfungszeit sich bewährt hatte, wurde er wieder in ihre Versammlung eingeführt, gegen Osten gestellt und das johanneische Evangelium wieder auf sein Haupt gelegt. Die Männer und Frauen der Versammlung berührten wieder sein Haupt mit ihren Händen und sangen mit einander ein Danklied deshalb, daß er sich würdig bewiesen, ein Mitglied ihrer Gemeinde zu werden.

Wie sie die äußerliche Taufe verwarfen, scheinen sie auch die äußerliche Abendmahlsfeier ganz zurückgewiesen zu haben [1]); sie verstanden wahrscheinlich das heilige Abendmahl geistig und symbolisch von der Gemeinschaft mit Christus, als dem vom Himmel herabgekommenen Brodte des Lebens, worauf sie auch die Bitte um das tägliche Brodt im Vaterunser bezogen, die Theilnahme an der durch Christus gestifteten neuen Gemeinschaft, und durch diese wird die ursprüngliche durch Satanaels Abfall aufgelöste Einheit der Geisterwelt, vermöge welcher Alle Gott als ihren gemeinsamen Vater anriefen, wiederhergestellt, das Vaterunser ist das Zeichen dieser wiederhergestellten Einheit [2]). Wir

---

καὶ ἀνθρωποπρόσωπον τοῦτον ὑπολαμβάνουσι, παρ᾽ ἑκατέραν μήνιγγα ἀκτῖνα ἐκλάμποντα, τὴν μὲν υἱοῦ, τὴν δὲ πνεύματος.

1) Wenn wir bei solchen Katharern, welche sonst manches mit den Bogomilen Verwandte haben, etwas von einer äußerlichen Abendmahlsfeier finden, kann daraus noch nicht mit Sicherheit auf die Lehren jener zurückgeschlossen werden, da sich immer noch manches Verschiedene zeigt.

2) Man muß aus dem dunklen Berichte des Euthymius, verglichen mit einer Stelle in dem apokryphischen johanneischen Evangelium, die wahre Meinung der Bogomilen, so gut es geht, herauszufinden suchen. Die Worte

müssen dabei berücksichtigen, daß die Bogomilen nach ihrem Doketismus ja nur eine geistige Gemeinschaft mit Christus annehmen konnten. Das Meßopfer der herrschenden Kirche deuteten sie als ein den in den Kirchen wohnenden bösen Geistern dargebrachtes Opfer.

Aus dem Gesagten erhellt, zu welchem Gegensatze mit der herrschenden Kirche die Bogomilen durch ihr mystisches Element hingetrieben werden mußten. Sie bestritten die Marien-, Heiligen- und Bilderverehrung. Die wahre *θεοτόκος* — sagten sie — sey die Seele des wahrhaft Gläubigen, des Bogomilen, welche den Logos in sich trage und, indem sie Andere zum göttlichen Leben führe, ihn aus sich erzeuge. In den Ikonoklasten erkannten sie die Geistesverwandten. Nur die Patriarchen und Kaiser von dieser Parthei betrachteten sie als Christen. Die Bilderverehrer wurden hingegen als Götzendiener von ihnen bezeichnet. Besonders ehrten sie, was sich aus den über diesen verbreiteten Gerüchten [1]) leicht erklären läßt, den Constantin Kopronymus. Dies veranlaßt aber auch zu wichtigen Schlüssen über den Ursprung dieser Sekte. Wir finden hier einen Beleg dafür, daß die Sekte weder eine in fremdem Lande, noch eine erst in dieser Zeit entstandene war, denn woher hätte sie sonst von jenem Kaiser so viel wissen können und wie hätte sie sich sonst so viel um ihn bekümmert?

Wenn nun aber die Vertreter der katholischen Kirche auf die durch die Reliquien der Heiligen verrichteten Wunder sich beriefen, so lag es der eigenthümlichen nicht-kritischen Geistesrichtung der Bogomilen fern, diese selbst in Zweifel zu ziehen. Sie gebrauchten vielmehr eine andere Art der Widerlegung. Wie es ihre Lehre war, daß Jedem ein guter oder böser Geist zur Seite

---

des Euthymius: *Ἄρτον τῆς κοινωνίας ὀνομάζουσι τὴν προσευχὴν τοῦ πατὲρ ἡμῶν, τὸν ἄρτον γὰρ φησὶ τὸν ἐπιούσιον, ποτήριον δὲ κοινωνίας ὁμοίως τὴν λεγομένην ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διαθήκην, τοῦτο γὰρ φησὶ τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη· μυστικὸν δὲ δεῖπνον τὴν ἀμφοτέρων τούτων μετάληψιν.* Er selbst sagt, daß, wenn man von den Bogomilen über das Verständniß jener Worte Rechenschaft verlangte, sie antworteten, daß sie es selbst nicht wüßten; sey es nun, daß die Bogomilen, die er darüber befragt hatte, zu den unwissenderen gehörten, oder daß sie den esoterischen Sinn der Lehre nicht veröffentlichen wollten. Aus dem apokryphischen Evangelium gehören hierher die Worte Christi: Quia ego sum panis vitae descendens de septimo coelo et qui manducant carnem meam et bibunt sanguinem meum, isti filii Dei vocabuntur. Und auf die Frage, was es heiße, sein Fleisch essen und sein Blut trinken, antwortet Christus: Ante ruinam diaboli cum omni militia sua a gloria patris in oratione orando sic glorificabant patrem in orationibus dicendo: pater noster, qui es in coelis, et ita omnia cantica eorum ascendebant ante sedem patris. Et cum cecidissent, postea non possunt glorificare Deum in oratione ista.

1) S. Bd. V. S. 275 ff.

stehe, sagten sie: die mit jenen Vertretern der Irrlehre in ihrem Leben verbundenen bösen Geister bewürkten nach ihrem Tode solche Wunder auf ihren Gräbern, um die Unverständigen zu verführen, daß sie die Unheiligen als Heilige verehren sollten. Auch die selbst von den Ikonoklasten gestattete Verehrung des Kreuzes konnten sie nicht zulassen, wie aus ihrer Ansicht von dem Leiden Christi hervorgeht, und wenn man ihnen die Gewalt, welche das Kreuzeszeichen über die Dämonischen ausübe, entgegenhielt, so antworteten sie entweder, die bösen Geister bewillkommneten mit Freude dieses Zeichen als Zeichen des Werkzeuges, dessen sie sich, um den Erlöser zu tödten, hätten bedienen wollen, oder sie übten nur eine Verstellung, um die Menschen irre zu leiten. Die Kirchen verwarfen sie als Sitze der bösen Geister; denn der Höchste, welcher den Himmel zur Wohnung habe, wohne nicht in den von Menschenhänden gemachten Tempeln. Nach ihren Grundsätzen konnten sie, um den Verfolgungen zu entgehen, den kirchlichen Cultus mitmachen: Sie sahen in demselben nur die Würkungen der bösen Geister, und nun meinten sie, sey dem Satanael bis zum Beschlusse des siebenten Aeon (des siebenten Jahrtausends) der Weltdauer, bis zum Ende der irdischen Dinge, eine gewisse Weltherrschaft von dem Vater eingeräumt. Wie die eine Klasse der Euchiten, von der wir in der Darstellung der vorigen Periode gesprochen haben, glaubten auch die Bogomilen mit dem Satanael und seinen Mächten sich einstweilen, so lange dieses Reich noch bestehe, vertragen zu müssen. Sie beriefen sich auf die in einem ihrer apokryphischen Evangelienstücke Christo zugeschriebenen Worte: „ehret die bösen Geister nicht, um Nutzen von ihnen zu empfangen, sondern damit sie euch nicht schaden" [1]). Daher — sagten sie — müsse man die in den Tempeln wohnenden bösen Geister verehren, damit sie nicht erzürnt Diejenigen, die solches unterließen, ins Verderben stürzten (das heißt durch die von ihnen angeregten Verfolgungen) [2]). So führten sie noch ein andres apokryphisches Wort Christi an: „rettet euch mit List" [3]), welches Wort sie zur Beschönigung aller Verstellungskünste, durch welche sie ihr Leben zu retten suchten, gebrauchten. Die Worte Christi Matth. 23, 3 erklärten sie so: man müsse auf

---

1) *Τιμᾶτε τὰ δαιμόνια, οὐχ' ἵνα ὠφεληθῆτε παρ' αὐτῶν, ἀλλ' ἵνα μὴ βλάψωσιν ὑμᾶς.*

2) Die Verwandtschaft der Euchiten, Bogomilen mit den syrischen sogenannten Teufelsverehrern, Jezidanern, läßt sich schwerlich verkennen, sey es, daß diese von jenen abstammen, oder eine gemeinschaftliche Quelle zum Grunde liegt.

3) *Τρόπῳ σωθῆτε.*

heuchlerische Weise Alles thun, was die Hierarchen sagten, nicht aber ihren Werken würklich folgen. Auch dies, daß Christus zu der Menge in Parabeln gesprochen, wußten sie nach ihrem Sinne zu deuten.

Wie die Bogomilen den Leib als einen Kerker betrachteten, in welchem die gottverwandte Seele gefesselt worden, erschien ihnen der Tod als Mittel der Befreiung für die Gläubigen, welche des göttlichen Lebens hienieden theilhaft geworden wären. „Solche — sagten sie — sterben nicht, sondern sie werden wie im Schlafe hinüberversetzt, indem sie diese irdene Fleischeshülle ohne Mühe ausziehen und das unvergängliche und göttliche Gewand Christi anziehen“ 1).

Was den Kanon der Bogomilen betrifft, so berichtet Euthymius, sie hätten die historischen Bücher des alten Testaments verworfen, die Psalmen und Propheten und alle Schriften des neuen Testaments angenommen. Ob er aber ihre Meinung in dieser Hinsicht recht dargestellt hat, daran läßt sich wohl zweifeln. Gewiß schrieben sie den übrigen Büchern nicht gleiches Ansehen mit dem johanneischen Evangelium zu, welches ja stets als das Hauptbuch bei ihnen erscheint. Sie können wohl in den Unterredungen mit den Kirchlichgesinnten, zu deren Standpunkte sich bequemend, auf diese Schriften, wo sie dieselben glaubten zu Gunsten ihrer Lehren deuten zu können, sich berufen haben, ohne daß sie ihnen deshalb als Glaubensnorm galten. Mag es auch seyn, daß sie, wie die Manichäer, in denselben Wahres und Falsches von einander unterschieden. Es erhellt, daß sie nach ihren Lehren, wenn sie auch die gezwungensten Auslegungen sich erlaubten, nicht Alles annehmen konnten. Selbst mit dem johanneischen Evangelium, welches mit ihrer Ansicht von Johannis dem Täufer so sehr in Widerspruch stand, ist dies der Fall und es entsteht daher mit Recht die Frage, ob auch dies das ächtjohanneische war. — Die Kindheitsgeschichte erklärten sie als symbolische Einkleidung höherer Thatsachen, oder als Mythen. Sie behaupteten ja auch, die Evangelien seyen durch die Kirchenlehrer verfälscht worden, wie sie namentlich Chrysostomus 2) solcher Verfälschungen anklagten. Nach ihrer theosophischen Richtung waren sie Feinde aller wissenschaftlichen Bildung; die Grammatiker, mit denen sie nichts zu thun haben wollten, waren ihnen die Schriftgelehrten des neuen Testaments, die sie mit den Pharisäern in Eine Klasse setzten.

---

1) *Τοὺς τοιούτους μὴ ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ μεθίστασθαι, καθάπερ ἐν ὕπνῳ, τὸ πήλινον τουτὶ καὶ σαρκινὸν περιβόλαιον ἀπόνως ἐκδυομένους καὶ τὴν ἄφθαρτον καὶ θείαν τοῦ Χριστοῦ στολὴν ἐνδυομένους.*

2) S. §. 21.

Wie die Bogomilen die herrschende Kirche als eine von Christo abgefallene, von dem Satanael beherrschte betrachteten, so stellten sie sich als die wahren Christen, Christusbürger dar [1]).

Da sie alle Anbequemung und Verstellung sich erlauben zu dürfen meinten, da sie durch ihr strenges mönchsartiges Leben sich Verehrung erwarben und, ehe sie mit ihren eigenen Lehren hervortraten, vieles auf christliches Leben Bezügliche und den Kirchenlehren Entgegengesetzte aus der Bibel anführten, konnten sie unter Laien und Geistlichen, in und außerhalb Constantinopel, in den Städten und auf dem Lande Eingang finden [2]). In den größten Familien der Residenz gab es Anhänger dieser Sekte [3]). Da der Kaiser Alexius Komnenus davon hörte, beschloß er Alles aufzubieten, um ihre so geheim gehaltenen Lehren auszukundschaften und ihre Häupter und Lehrer zur Strafe ziehen zu können. Als man durch die Anwendung der Folter gegen eingezogene Mitglieder der Sekte das Geständniß erpreßt hatte, daß ein alter Mann, der als Mönch bekannt war, Namens Basilius, an ihrer Spitze stehe, ließ der Kaiser ihn, vorgeblich insgeheim, in seinen Palast kommen; er erwies ihm große Ehre, zog ihn an seine Tafel und stellte sich, als wenn er zu der Sekte übertreten, in ihren Lehren unterrichtet werden wollte. Basilius, zuerst mißtrauisch, ließ sich endlich bethören und trug alle Lehren der Sekte dem Kaiser, seinem vermeinten Jünger, vor. Hinter einem Vorhange aber saß ein dazu Beauftragter, der Alles zu Protokoll nehmen mußte. Als dies lange genug fortgesetzt worden, wurde einst der Vorhang aufgezogen, und zu seiner großen Bestürzung sah Basilius die Angesehensten des geistlichen und weltlichen Standes, die ersteren unter dem Vorsitze des Patriarchen Nikolaos von Constantinopel, versammelt. Es wurde ihm das Protokoll von dem, was er dem Kaiser vorgetragen, gezeigt. Und er bekannte sich zu diesen Lehren, erklärte sich für sie Alles zu leiden bereit. Er wurde darauf in das Gefängniß abgeführt und Viele

---

1) *Χριστιανοὶ, χριστοπολῖται.* S. die kleine in J. Tollii itinerar. Italic. herausgegebene Schrift des Euthymius gegen die Bogomilen p. 112. *χριστιανοὺς ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες οἱ μισόχριστοι* und *χριστοπολῖτας* p. 122.

2) In Anathem. XII. bei J. Tolle insignia itinerar. Ital. wird gesagt, daß die aus dem Laienstande Uebergetretenen unter den Bogomilen kein Bedenken trugen, an der kirchlichen Communion Theil zu nehmen und die Priester, welche insgeheim dieser Sekte sich angeschlossen hatten, die Feier der Messe nach wie vor fortsetzten, S. 122. Euthymius sagt in der von J. Tolle herausgegebenen Schrift S. 112 von der Sekte der Bogomilen: *Ἐν πάσῃ πόλει καὶ χώρᾳ καὶ ἐπαρχίᾳ ἐπιπολάζει τὰ νῦν.*

3) *Ἐνεβόθυνε τὸ κακὸν καί εἰς οἰκίας μεγίστας καὶ πολλοῦ πλήθους ἥψατο τὸ δεινόν.* Anna Comnena Alexias lib. XV. f. 387. Ed. Venet.

aus allen Ständen wurden als Bogomilen verhaftet. Nun aber gestanden zwar die Einen, daß sie der Sekte zugethan seyen, Andere aber läugneten es. Um die Schuldigen von den Unschuldigen zu sondern, gebrauchte der Kaiser diese List, bei der er freilich wohl durch Manchen überlistet werden konnte. Auf einem öffentlichen Platze, vor einer glänzenden zahlreichen Versammlung, in deren Mitte er selbst auf dem Throne saß, ließ er alle Verhaftete erscheinen. Es waren zwei große Scheiterhaufen angezündet, bei dem einen war ein Kreuz aufgerichtet, bei dem andern nicht. Nun erklärte der Kaiser: da er die Schuldigen und die Unschuldigen nicht herauszufinden wisse, wolle er Alle sterben lassen. Diejenigen, welche als Gläubige sterben wollten, sollten zu dem Scheiterhaufen, bei welchem das Kreuz stehe, sich hinwenden und diesem ihre Verehrung beweisen. Nachdem nun eine Theilung unter den Verurtheilten entstanden war, ließ der Kaiser die Einen und die Andern zurückführen. Denen, welche er durch jene Probe als Rechtgläubige erkannt zu haben glaubte, gab er nach einer an sie gerichteten Ermahnungsrede die Freiheit, die Andern sandte er wieder in den Kerker. Der Kaiser und der Patriarch gaben sich viele Mühe, diese nach und nach zu bekehren, was aber nur bei Einigen, welche daher begnadigt wurden, gelang, die Uebrigen blieben in lebenslänglicher Gefangenschaft. Nur Basilius sollte, da er keinen Vorstellungen nachgeben wollte, als Haupt der Sekte auf dem Scheiterhaufen sterben (im J. 1119). Derselbe soll zuerst mit triumphirender Glaubenszuversicht, Worte des 30sten Psalms singend, dem Scheiterhaufen entgegengegangen seyn [1]). Als er aber demselben näher kam und die großen Flammen emporsteigen sah, konnte er dem Eindrucke auf das natürliche Gefühl nicht widerstehen. Er schlug die Hände zusammen und hielt sie sich vor das Gesicht; doch blieb er bis zuletzt standhaft in seinem Bekenntnisse.

Die Bogomilen hatten sich im griechischen Reiche schon zu weit verbreitet, als daß sie durch solche Maaßregeln hätten unterdrückt werden können. Unter Laien, Geistlichen und Mönchen konnten leicht viele im Verborgenen sich fortpflanzen. Die Schriften eines verehrten Mönchs, Constantinos Chrysomalos, sollen viel zur Verbreitung solcher Lehren gewürkt haben; aber erst nach dessen Tode wurde man auf die von dieser Seite drohende Gefahr aufmerksam, und eine unter dem Kaiser Manuel Komnenus im

---

1) Es fragt sich, ob man seine Worte und die darin ausgesprochene begeisterte Hoffnung nicht zu fleischlich verstanden, wenn man ihn die Erwartung aussprechen ließ, daß die Flammen ihm nichts würden schaden können, Engel mitten aus denselben ihn retten würden.

J. 1140 zu Constantinopel versammelte Synode sprach über seine Schriften und Anhänger das Verdammungsurtheil aus. Doch fragt es sich, ob nicht der Name der Bogomilen gebraucht wurde, Solche zu verketzern, welche, ohne mit denselben zusammenzuhangen, von einem andern Standpunkte das verweltlichte Leben der herrschenden Kirche angriffen, Solche, welche mit den Bogomilen, nur eine gewisse, durch das, was die gewöhnliche kirchliche Theologie gab, nicht befriedigte innigere mystische Richtung gemein hatten. Vielleicht fand zwischen dieser mystischen Richtung und den Bogomilen eine gewisse Verbindung statt, ohne daß wir jene Richtung selbst für eine von bogomilischen Principien ausgegangene zu halten berechtigt wären.

Es erhellt aus dem, was uns von den Schriften jenes Mönches mitgetheilt worden, das Bestehen einer geheimen Verbindung, durch welche ein höheres geistliches Leben, das durch alle Sakramente der Kirche nicht erlangt werden könne, mitgetheilt werden sollte und womit manche zur Weihung dienende Gebräuche verbunden waren. Eine Umbildung des Menschen durch ein neues göttliches Leben, wodurch er für die Anschauung göttlicher Dinge fähig werden sollte, wurde der todten Schriftgelehrsamkeit und dem kirchlichen Mechanismus entgegengestellt, ein Gegensatz, wie er in der mystischen Theologie aller Jahrhunderte vielfach vorkommt. Wir finden hier eine Benutzung der eigenthümlich paulinischen Ideen, welche dem Mysticismus der dem paulinischen Geiste weniger verwandten griechischen Kirche sonst nicht eigenthümlich zu seyn pflegt, und von welcher sich auch bei den Bogomilen nichts zeigt. — Indem das subjektive Element, jener Prozeß, der aus der Umwandelung der Natur (*ἀναστοιχείωσις*) hervorgehenden göttlichen Lebensentwickelung, zur Hauptsache gemacht wurde, ohne welche Keiner im wahren Sinne Christi seyn könne, führte dies zur Verwerfung der Kindertaufe. „Solche, welche ohne vorhergegangenen Unterricht als Kinder getauft worden, — wurde gesagt — seyen nicht einmal in Wahrheit Christen, wenn sie auch diesen Namen führten. Wenn sie auch manche Tugenden ausübten, sey dies doch nicht mehr als einzelnes Gute bei den Heiden." Es wurde von dieser Parthei erkannt, daß das Charakteristische des christlichen Standpunktes nicht in vereinzelten Tugenden, sondern in der Grundrichtung des ganzen Lebens bestehe. „Alles Singen und Beten, alle Theilnahme an den kirchlichen Handlungen, alles Schriftstudium sey ohne jene innere Umwandelung, wodurch man von der Macht des bösen Princips befreit werde, etwas Todtes und Nichtiges. Wenn die Leute auch die ganze heilige Schrift auswendig wissen und, einer

aufblähenden Wissenschaft sich überhebend, Andere lehren, nützt es ihnen nichts ohne jenen höheren Unterricht über die geistlichen Dinge, ohne jene Umbildung, jene neue Gestaltung ihrer Seelenzustände" [1]).

In der Polemik gegen die Werkheiligkeit folgt Chrysomalos dem Apostel Paulus. „Zur Erlangung jener Gnade der inneren Umwandelung — erklärt er — könnten die Werke des Menschen nichts beitragen, sie werde durch den Glauben allein erlangt. Zu aller wahrhaften Tugend könne man dadurch erst fähig werden. Wenn Diejenigen, welche zu jenem höheren Standpunkte noch nicht gelangt sind, auch sagen, daß sie um Gottes willen das Gute vollbringen, so handeln sie doch vielmehr instinktmäßig, als mit vernünftigem Bewußtseyn" [2]). Wir finden hier die Lehre, welche bei den Mystikern oft vorkommt, daß alle eigene menschliche Thätigkeit zurücktreten und Gott allein in der von ihm erfüllten Seele Alles würken müsse; daher erscheint alles eigene Würken als etwas mit dem Bösen Behaftetes. „Es nützt den Christen nichts, daß sie alle Tugend üben und alles Böse meiden, sey es auch, daß sie um Gottes willen Solches thun, wenn sie nicht ein geistiges Gefühl von der Einwohnung des göttlichen Geistes erlangen, der in ihnen von Natur und ohne Zwang das Gute würkt und sie durchaus unbeweglich gegen das Böse macht [3]). Wer nicht inne wird, daß Gott selbst in ihm durch Christus seinen Willen vollbringt, arbeitet umsonst [4]). Jene wahren zur Reife des christlichen Mannesalters gelangten Christen stehen nicht mehr unter dem Gesetze, vermöge der Würksamkeit Gottes in ihnen vollbringen sie soviel als möglich das Gesetz."

Verachtung aller Obrigkeit wird den Anhängern dieser Lehre Schuld gegeben. Schwerlich aber konnte eine aufrührerische Richtung mit einem solchen Mysticismus verbunden seyn. Diese Beschuldigung wurde wohl nur veranlaßt durch den geistlichen Dünkel, mit dem sie auf alles Hohe im weltlichen und geistlichen Stande als etwas einem weit niedrigeren Standpunkte Angehörendes herabsehen zu können meinten; vielleicht sprachen sie nur gegen jene übertriebene Ehrenbezeugungen, welche man nach

---

1) *Εἰ μὴ κατηχηθέντες αὖθις ἀναστοιχειώσεως* (oder *μεταστοιχειώσεως*) *τύχωσι καὶ μορφώσεως τῶν ψυχικῶν αὐτῶν ἕξεων.*

2) *Δαίμοσι γὰρ ἐοίκεναι τοὺς ταῦτα κατορθοῦντας καὶ ὁμολογοῦντας μὲν διὰ τὸν θεὸν κατορθοῦν, ἀλόγως δὲ ταῦτα ποιοῦντας.*

3) *Εἰ μὴ νοερὰν αἴσθησιν τοῦ θείου πνεύματος δέξονται, φυσικῶς τε καὶ ἀνωδύνως ἐν αὐτοῖς ἐνεργοῦντος τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀκινήτους πάντη ποιοῦντος πρὸς τὸ κακόν.*

4) *Ὅστις οὐ νοερᾷ αἰσθήσει νοερῶς αἰσθάνεται ποιοῦντος ἐν αὐτῷ τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς κενὸν κοπιᾷ.*

orientalischer Sitte damals den Großen erwies und erklärten dies für etwas Abgöttisches, den Christen Unwürdiges, wie dies wohl aus manchen Ausdrücken geschlossen werden kann[1]).

Sie sollen behauptet haben, daß keiner ein Christ sey, der sich nicht zwei Seelen in sich zu haben bewußt sey, eine der Sünde unterworfene und eine über alles Böse erhabene, sündenlose[2]). Wenn diese Darstellung der Lehre richtig ist, müßte es so verstanden werden, daß erst durch die Wiedergeburt eine unsündliche Seele dem Menschen mitgetheilt und er durch diese in den Stand gesetzt werde, der mit der Sünde behafteten Seele zu widerstehen. Doch läßt es sich schwer denken, daß von dem Standpunkte dieses Mysticismus ein solcher Gegensatz zwischen dem göttlichen und dem ungöttlichen Princip erst als ein durch das Christenthum hervorgerufener betrachtet worden seyn sollte. Vielmehr ist die Lehre wohl von dieser Seite nicht richtig dargestellt worden und wahrscheinlich war dies die Meinung, daß von Anfang an in Jedem zwei Seelen seyen, eine höhere Natur, was Paulus mit dem Namen des inneren Menschen bezeichnet, etwas über alle Berührung mit der Sünde Erhabenes, das aber durch das Vorherrschen des ungöttlichen Princips zur Würksamkeit zu kommen gehindert wird; dies wird erst durch die Verbindung mit seinem Urquell vermittelst der Erlösung gekräftigt, vom Joche der fremdartigen Natur befreit und so gelange der Mensch zur Sündenlosigkeit. Mit Handauflegung, mit Salbung und mannichfachem mystischen Gepränge wurde von den geistlichen Oberen dieses Vereins die Weihe an Denen, welche nach jener *ἀναστοιχείωσις* verlangten, vollzogen[3]).

Jene Reaction eines reformatorischen Geistes gegen die verderbte Kirche, welche man immer nicht unterdrücken konnte, pflanzte sich ohne Zweifel im Verborgenen fort, und im Anfange der Regierung des Kaisers Manuel Komnenus erscheint ein Mönch Niphon in Constantinopel an der Spitze dieser weiter verbreiteten Bewegung. Durch sein frommes, strenges Leben hatte er sich

1) *Ὅσα πρὸς ἀτιμίαν ἀρχῆς ἁπάσης καὶ περὶ φρόνησιν (ἐγράφησαν) τῷ Σατανᾷ προσκυνεῖν ἀποφλυαρήσαντι τοὺς ὁποίῳ δή ποτε ἄρχοντι τιμὴν ἢ προσκύνησιν ἀπονέμοντας.*

2) *Ὡς πᾶς χριστιανὸς δύο ἔχει ψυχάς, τὴν μὲν αὐτῶν ἀναμάρτητον, τὴν δὲ ἁμαρτητικήν.*

3) Wie es genannt wird, *διὰ τῆς τελεσιουργήσεως, καὶ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως τῶν ἐπιστημόνων οἰκονόμων τῆς μυστικῆς ταύτης χάριτος — διὰ τῆς εἰσαγομένης κατηχήσεώς τε καὶ μυήσεως μύρων τε χρίσεως ἀναστοιχειωθέντες.* Die Vorsteher *ἐπισκευάσται.* S. die Auszüge aus den Akten jener Synode in Leonis Allatii de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione. Colon. 1648. Lib. II. c. XI. p. 646.

allgemeine Verehrung erworben. Er wird als ein mit der alten Literatur unbekannter, aber desto mehr mit der heiligen Schrift vertrauter Mann geschildert [1]). Daß der Mann von vorherrschend biblisch-praktischer Richtung, der sich von Kindheit mit der Bibel am meisten beschäftigt hatte, zu den Lehren der Bogomilen sich sollte haben fortreißen lassen, ist an und für sich nicht gerade wahrscheinlich, wahrscheinlicher, daß ein Solcher durch den Gegensatz zu einer todten Rechtgläubigkeit und mit derselben verbundenen Hierarchie zu einer mystischen Theologie hingetrieben wurde. Als möglich müssen wir es freilich auch erkennen, daß eine Schule zur Fortpflanzung bogomilischer Ideen in dem Mönchsthume sich gebildet und daß in dieser Niphon von Anfang an sich entwickelt hätte. Dieser Niphon scheint einen großen Einfluß ausgeübt zu haben, er unterhielt besonders mit Bischöfen in Kappadocien eine enge Verbindung und es war ein eigenthümlicher Geist, der diese Bischöfe beseelte. Man kam der Sache auf die Spur und unter dem Vorsitze des Patriarchen Michael von Constantinopel wurden daselbst mehrere *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι* gegen diese Richtungen gehalten [2]). Man wollte die Verbreitung bogomilischer Grundsätze hier wahrnehmen; aber das Einzige, was auf solche Lehren hinweisen könnte, ist, was von dieser Parthei gesagt wird, daß sie den Gott des alten Testaments nicht für den wahren Gott gehalten habe [3]). Bei dem Mangel an Wahrhaftigkeit unter den damaligen Griechen fragt es sich aber, ob eine solche Aussage durchaus glaubwürdig ist, und wenn sie es auch ist, kann eine solche Lehre eben so gut aus einer andern Quelle, als aus der Sekte der Bogomilen abgeleitet werden. Wenn jenen Bischöfen Schuld gegeben wird, daß sie die Taufe Solcher, welche die Kindertaufe empfangen hatten, wiederholt hätten, weil sie diese Handlung, als von Lasterhaften vollzogen, für ungültig gehalten, so streitet dies ja mit den Grundsätzen der Bogomilen, welche die Wassertaufe überhaupt nicht gelten ließen. Manches Andere zeugt von einer Richtung, welche das ursprüngliche Christenthum wiederherzustellen sucht, dem Aberglauben sich entgegensetzt. Ohne

---

1) Der Geschichtschreiber dieser Zeit, Johannes Kinnamos, sagt von ihm: *Παιδείας μὲν τῆς ἐγκυκλίου καὶ μαθημάτων οὐδὲ μέχρι πείρας ἐλθών, τοῖς ἱεροῖς δὲ λογίοις ἐκ παίδων ἑαυτὸν ἐπιδούς.* Lib. II. p. 64, ed. Meineke.

2) S. die Auszüge der Akten in dem angeführten Werke des Leo Allatius lib. II. c. XII. p. 671.

3) So wird in dem Protokoll der Verhandlungen mit dem Niphon von demselben gesagt, daß er das Anathema über den Gott der Hebräer ausgesprochen habe, bei Leo Allat. l. c. p. 682 — und Johannes Kinnamos sagt von ihm l. c. p. 64: *Τὸν Ἑβραίων ἀπροσεποιεῖτο θεόν.*

daß wir etwas Bogomilisches anzunehmen brauchten, läßt es sich **daraus** allein hinreichend erklären, daß sie nur die dem die Ueberschrift „Jesus Christus, der Sohn Gottes" führenden Kreuzeszeichen erwiesene und somit unmittelbar auf **diesen selbst** sich beziehende Verehrung gut hießen, die durch **das bloße Kreuzeszeichen** verrichteten Wunder aber für Teufelswürkungen erklärten, daß sie gegen alle Heiligenbilder auftraten. — Der Mönch Niphon wurde zu lebenslänglicher Klostergefangenschaft verurtheilt, der Patriarch Kosmas, der Nachfolger jenes Michael, gab ihm aber die Freiheit wieder, und er galt viel bei ihm, er wurde sein Vertrauter, sein Tischgenosse. Eine solche Freundschaft erregt ein günstiges Vorurtheil für den Niphon; denn alle Nachrichten kommen darin überein, den Kosmas als einen Mann von ehrwürdigem, frommem Charakter zu schildern, einen Mann von strengem Leben und aufopfernder Liebe, von einer Wohlthätigkeit, die ihn Alles bis auf seine Kleider weggeben ließ. Wohl mochte nur die Gleichheit der Gesinnung, die gleiche Unzufriedenheit mit dem verderbten Zustande der griechischen Kirche den Kosmas zum Beschützer und Freunde Niphons machen. Man kann ihm nichts Andres Schuld geben, als daß er wegen zu großer Einfalt durch Niphon sich habe täuschen lassen [1]). Leicht konnte man aber den Rechtgläubigkeitseifer des Kaisers Manuel Komnenus gegen den Mönch Niphon benutzen und vielleicht war Alles nur Mittel, um den Kosmas, der als Patriarch von Constantinopel Ziel der Eifersucht Vieler seyn mußte, zu stürzen [2]). Da Kosmas den durch eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* verurtheilten Niphon nicht aufgeben wollte, da er dabei beharrte, für einen heiligen Mann ihn zu erklären, wurde über ihn selbst das Absetzungsurtheil gefällt. Er gab vor der Synode seinen Abscheu vor der verderbten Kirche zu erkennen, indem er sagte: er sey wie Lot in Sodom [3]).

Wir haben früher erwähnt, daß der griechische Kaiser Johannes Zimisces die Stadt Philippopolis in Thracien zu einem Sitze der **Paulicianer** gemacht hatte. Diese Stadt war im zwölften Jahrhundert ein Sammelplatz der die Kirche bekämpfenden Sekten, als der Kaiser Alexius Komnenus durch seine Kriege in diese Gegenden geführt wurde. Er disputirte mehrere Tage

---

1) Wie Johannes Kinnamos von ihm sagt: *Ἄνθρωπος, πλὴν τοῦ ἀφελοῦς ὡς οἶμαι τἆλλα πάντα πεπλουτηκὼς ἀγαθά.*

2) Nach dem Berichte des Geschichtschreibers Nicetas Choniates lib. II. p. 106, ed. Bekker, wäre die Verbindung mit dem Niphon nur Vorwand und was den Kaiser gegen denselben eingenommen hatte, ein politischer Argwohn gewesen, den die Feinde des Kosmas ihm beizubringen gewußt, der Verdacht einer dem Kaiser gefährlichen Verbindung mit dessen Bruder Isankios.

3) Leo Allat. l. c. p. 686.

von Morgen bis Abend mit Denen, welche an der Spitze dieser Sekte standen, und sie wußten ihm viele Bibelstellen entgegenzuhalten. Manche erklärten sich für überzeugt und ließen sich taufen, sie konnten auf hohe Gnade von Seiten des Kaisers rechnen. Solche, welche sich nicht bekehren lassen wollten, berief er nach Constantinopel und gab ihnen eine Wohnung in der Nähe des kaiserlichen Palastes, er setzte dort seine Bemühungen mit ihnen fort. Als Gegensatz jener häretischen Kolonie zu Philippopolis gründete er eine nach ihm selbst benannte Stadt Alexiopolis, in welcher sich bekehrte Paulicianer und andere bekehrte Häretiker niederlassen sollten [1]). Es fragt sich aber wohl, ob viele jener Bekehrungen aufrichtige waren und ob nicht der Kaiser selbst gegen seinen Willen durch eine solche vorgeblich orthodoxe Kolonie zur Verbreitung der Häresieen in jenen Gegenden beitrug, und so bildete sich nun auch eine Vermittelung für die Verpflanzung jener Richtungen in die abendländische Kirche.

Wir bemerkten ja schon in der vorigen Periode, wie die aus dem Orient stammenden Sekten sich unter den Verwirrungen jener Jahrhunderte fast in allen Theilen von Europa verbreitet hatten, ehe man sie entdeckte. Durch die bemerkten Erscheinungen in der orientalischen Kirche selbst und durch den lebendigeren Verkehr zwischen dem Osten und Westen mußte diese Verbreitung nun noch mehr befördert werden. Es sind diejenigen, welche in dieser Periode mit dem Namen der Katharer bezeichnet werden. Die daher abzuleitenden Sekten erscheinen in verschiedenen Gegenden unter verschiedenen Namen, welche dazu dienen können, theils ihre ursprüngliche Abkunft, theils die Wege ihrer späteren Verbreitung, theils die Ursachen, welche ihnen Eingang verschafften, zu bezeichnen. Der am meisten geläufige Name ist der der Katharer, welcher auf ihren griechischen Ursprung hinweist und den sie sich deshalb beilegten, weil sie die allein reine Kirche seyn wollten. Dieser Name ist nicht zu verwechseln mit dem der Gazzari, welcher auf die Abstammung aus der Gazzarei, der Halbinsel Krimm, hinweist, wie der Name der Bulgari, Bugri auf die Abstammung aus der Bulgarei, Slavoni auf die Abstammung aus der Mitte der slavischen Völkerschaften, Publicani, vielleicht eine Verstümmelung des Namens der Paulicianer und hinweisend auf die Verbreitung in dem südlichen Frankreich, in der Provinz, welche Novempopulonia genannt wurde, mit Anspielung auf den Schimpfnamen der Zöllner, Patarener, ein Merkmal jenes Zusammenhanges mit der durch das hildebrandinische reformatorische Princip selbst hervorgerufenen

1) S. das XIV. Buch der Alexias am Ende.

Empörung gegen den Klerus [1]), Tesserants, Weber, ein Zeichen der Verbreitung jener Sekte unter den Webern im südlichen Frankreich, welche Klasse von Handwerkern zu allen Zeiten besonders mystischen Richtungen leicht Eingang zu gewähren pflegte. Manches in den Lehren und Einrichtungen dieser Sekte trägt ein so frisches orientalisches, dem Gnostischen verwandtes Gepräge an sich, daß es sich nur aus dem frischen orientalischen Ursprunge erklären laßt. Freilich erhellt aus dem, was über ihre Lehren berichtet wird, daß sie nicht bloß das aus dem Orient Ueberkommene mechanisch zu überliefern sich begnügten, sondern, daß die empfangenen Principien und Lehren auch auf eine selbstständige Weise von ihnen verarbeitet wurden, Männer, welche dazu fähig waren, sich unter ihnen befunden haben müssen, wie ein solcher, Johannes de Lugio, im dreizehnten Jahrhundert als origineller Lehrer und Schriftsteller unter ihnen genannt wird. Der wissenschaftliche Geist der abendländischen Kirche übte über diese ursprünglich orientalische Richtung eine solche Macht aus, durch deren Einfluß Manches eigenthümlich modificirt wurde. Bei der Uebereinstimmung in gewissen allgemeinen Principien, in dem Dualismus und der Emanationslehre erkennen wir auch Gegensätze und Verschiedenheiten in der Lehre, bei denen die Frage entsteht, ob sie aus einer ursprünglichen Verschiedenheit der zum Grunde liegenden orientalischen Systeme, von denen diese Sekten abstammen, oder aus den durch die späteren occidentalischen Schulen hervorgebrachten eigenthümlichen Modifikationen zu erklären sind.

Was den bedeutendsten Unterschied betrifft, so wird sich in dieser Hinsicht die Frage wohl leicht entscheiden lassen. Dieser Hauptunterschied besteht nämlich darin, daß die eine Parthei unter den Katharern von einem absoluten Dualismus ausging, zwei einander entgegengesetzte Grundprincipien und zwei demselben entsprechende Schöpfungen annahm, die andere nur einen relativen Dualismus bestehen ließ, das böse Princip als einen von Gott abgefallenen Geist, den Urheber einer Revolution in dem Universum, betrachtete [2]). In der letzten Parthei werden wir die Verwandtschaft mit den Bogomilen und die Abstammung von dieser Sekte nicht verkennen können, welche Abstammung auch durch das

1) S. Bd. VII. S. 117.

2) Nicht bloß aus dem Werke, welches als die wichtigste Quelle, um die Lehren der Katharer kennen zu lernen, betrachtet werden kann, das von Ricchini herausgegebene Werk des Dominikaners Moneta, adversus Catharos et Valdenses, erhellt dies, sondern alle Berichte stimmen darin überein, dies als den Hauptunterschied zu bezeichnen.

von ihrem Bischof Nazarius aus der Bulgarei mitgebrachte schon erwähnte apokryphische Evangelium unter dem Namen des Apostels Johannes bestätigt wird. Nun könnte man freilich die Sache sich so vorstellen, daß die Abstammung von den Bogomilen eine der ganzen Katharersekte gemeinsame und diese Auffassung des Dualismus bei ihnen das Ursprüngliche sey, so daß der absolute Dualismus nur für eine spätere im Abendlande ausgebildete Modifikation zu halten wäre; aber soviel Verwandtes auch die aus diesen beiden Richtungen hervorgegangenen Systeme der Katharer mit einander haben, so ist doch jene Grundverschiedenheit eine zu wesentliche und sie erscheint in einer zu sehr das Gepräge des ursprünglich Orientalischen an sich tragenden Form, als daß eine solche Ableitung sich empfehlen könnte. Eher würden wir manches Verwandte in beiden Klassen der Katharer aus einer späteren Vermischung der durch den gemeinsamen Kampf mit dem herrschenden Kirchensystem und mit dem monistischen Princip der Dogmatik mit einander verbundenen Sekten, deren Lehren auf einander gegenseitig eingewürkt hätten oder in einander übergegangen wären, ableiten können. Wir werden also ohne Zweifel berechtigt seyn, noch eine von den Euchiten oder Bogomilen verschiedene Sekte des Orients, als Abstammungsquelle der andern Hauptparthei der Katharer, vorauszusetzen. Man könnte nun zuerst mit den Zeitgenossen den Manichäismus für diese Quelle halten, aus welcher diese schroffere dualistische Richtung abzuleiten wäre; aber die Merkmale des Manichäischen sind keineswegs überzeugend [1]). Ihre Lehre von der Schöpfung, von dem Ur=

---

1) Der Abt Ekbert von Schönau führt zwar in seiner ersten Predigt gegen die Katharer (Bibl. patr. Lugd. T. XXIII. f. 602) etwas an, das allerdings, wenn es ausgemachte Wahrheit wäre, von dem Ursprunge aus dem Manichäismus zeugen würde, daß diese Parthei das manichäische Fest Bema (s. Bd. II. S. 220) feierte. Aber daß das unbekannte Fest der Katharer das manichäische Bema sey, war eben nur eine Vermuthung, welche durch das, was er selbst anführt, widerlegt wird; denn Derjenige, von welchem er seine Nachrichten über die Katharer empfangen hatte, ehemals Mitglied der Sekte, hatte ihm berichtet, daß dies unbekannte Fest, welches sie Malilosa nannten, in den Herbst falle. Das Märtyrerfest des Mani aber fiel in den Monat März. Ferner führt zwar Ekbert l. c. f. 103 die eigene Aussage der Katharer zum Beleg für ihre Ableitung aus dem Manichäismus an, daß sie nämlich den Augustin deshalb anklagten, weil er ihre Geheimnisse verrathen habe. Aber auch daraus ist man gewiß so viel zu schließen nicht berechtigt. Die Katharer ließen sich wahrscheinlich nur durch ihre Widersacher dazu verleiten, daß sie die von Augustin bestrittenen Manichäer als ihre Vorläufer betrachteten. Auch sie, welche das Alter und die Ursprünglichkeit ihrer Lehre gern nachweisen wollten, konnten es gern annehmen, wenn man ihnen solche Vorgänger gab, und sie konnten, weil ihnen dies willkommen war, sich nur an das Aehnliche halten, die Verschiedenheit übersehen. Und da sie wie die Kirche so auch alle ihre Autori=

sprunge des Menschen, von Christo ist keineswegs eine manichäische, und wir werden vielmehr an die Paulicianer und andere dem Gnosticismus verwandte Sekten zu denken haben, obgleich sie sich von den Paulicianern, welche der ursprünglichen Richtung gemäß keinen Gegensatz zwischen Esoterikern und Exoterikern in ihrer Mitte gelten ließen, dadurch unterschieden, daß ein solcher Unterschied bei ihnen stattfand.

Was zuerst jene von einem absoluten Dualismus ausgehende Parthei betrifft, so nahmen sie also zwei von Ewigkeit her bestehende Principien und zwei denselben entsprechende Schöpfungen an. Den guten Gott betrachteten sie als Urquell einer ihm verwandten Welt unvergänglichen Daseyns, wie sie alles Vergängliche als das Nichtige, Unwahre nur von dem bösen Princip ableiten zu können meinten. Damit verbanden sie aber die Lehre von der Korrespondenz der niederen und höheren Welt. Alles, was als etwas Sichtbares und Vergängliches hienieden vorhanden sey, — lehrten sie — habe sein Entsprechendes, aber in einer jener höheren Region des Daseyns angemessenen Form, in jener höheren Welt. Eine Ansicht, welche an die manichäische Lehre von den reinen Elementen erinnert, nicht minder aber auch in dem gnostischen Gegensatze zwischen einer urbildlichen und einer abbildlichen Welt ihren Anschließungspunkt findet. Zum Beweise für diesen Dualismus beriefen sie sich auf viele Stellen des alten und des neuen Testaments, Alles, was von dem Gegensatze zwischen Fleisch und Geist, Welt und Gott gesagt ist, dahin deutend. Insbesondere machten sie Joh. 8, 44 geltend, wo sie den Teufel bezeichnet finden wollten, als einen solchen, der von Anfang an nicht im Wahren und Guten gestanden [1]). Gleich ihren Gegnern, welche den Aristoteles als die unumstößliche Autorität für alles Rationale betrachteten, wollten auch sie dessen Ansehn für sich geltend machen [2]). In dem Laufe der Natur glaubten diese Dualisten den sich offenbarenden Gott nicht zu erkennen. Ihre bewußtlos würkenden, keinen Unterschied zwischen Bösem und Gutem machenden, zerstörenden Kräfte schienen ihnen — und dies war etwas, worin beide Klassen der Katharer übereinstimmten — von einem entgegengesetzten Princip zu zeugen. „Wie kann — sagten sie — das Feuer, das Wasser, welches die Wohnungen

---

täten verwarfen, mußte es ihnen willkommen seyn, Augustin als einen Verräther der Wahrheit anklagen zu können.

1) In veritate non stetit, ergo non fuit in ea, ergo fuit semper spiritus mendax, ergo non fuit a bono creatore.

2) Sie beriefen sich auf den aristotelischen Satz: contrariorum contraria sunt principia. S. Moneta lib. I. c. IV. §. 1. f. 44.

der Armen, der Heiligen zerstört, von der guten Schöpfung herrühren" [1])? Das böse Princip, der Satan, — lehrten sie — habe sich, von Neid gegen das Gute ergriffen, in dessen Himmel erhoben und den dritten Theil der himmlischen Seelen [2]) zum Abfall verleitet. Jene himmlischen Seelen betrachteten sie als das Vermittelnde zwischen einem Höheren und einem Niederen. Einer jeden Seele entspricht ein ihr verwandter Geist, dem sie zum Organ dienen, von dem sie sich bestimmen und leiten lassen sollte, und jede Seele hatte ein ihr untergeordnetes Organ, einen himmlischen Leib, der ganz von ihr abhängig war, wie sie von jenem höheren Geiste [3]). Jene Geister wurden mit den Engeln verglichen. Wir erkennen hier wohl die gnostische Lehre von den Syzygien. Durch den Abfall traten nun die himmlischen Seelen aus dem harmonischen Zusammenhange mit jener höheren Welt heraus. Mit dem Satan vom Himmel herabgestürzt, wurden sie von den mit ihnen zusammengehörenden Geistern und jenen himmlischen Leibern, die im Himmel zurückblieben, getrennt und es gelang dem Satan, in die Körperwelt sie zu bannen. So sind es jene gefallenen himmlischen Wesen, welche in ihrer Verbannung mit einem menschlichen Leibe, an den der Satan sie gefesselt hat, umhüllt, immer wieder erscheinen, was wahrscheinlich auch mit der Lehre von einer Metempsychose zusammenhing [4]). Von diesem Gesichtspunkte aus bestritten sie den Kreatianismus. Sie beriefen sich auf Sirach 18, 1 [5]), das simul als Beleg dafür, daß keine neue Schöpfung stattfinde, auf Deut. 18, 1; denn — so schlossen sie — wenn das Volk, zu dem Moses sprach, dasselbe war mit demjenigen, welches Christum hören sollte, so war es also kein neues, das zu Christi Zeit geboren wurde, sondern dasselbe, welches schon zur Zeit Moses lebte, was auch zum Beweise dafür dient, daß sie eine Metempsychose annahmen [6]). Unter diesen himmlischen Seelen machten sie aber, je nachdem sie zu dem Reiche verschiedener Himmelsfürsten gehörten, verschiedene Klassen. Die

---

1) L. c. f. 124 et 126.
2) Worauf sie Apokal. 12, 4 bezogen.
3) Moneta f. 105.
4) Diese Lehre von den gefallenen Seelen konnte man schon zur Zeit des Abtes Bernhard, da man von dem Esoterischen dieser Sekte noch wenig wußte, bei ihnen finden, denn dies berichtet der Abt Ekbert von Schönau. Novam et hactenus inauditam insaniam de iis compertam habemus, quam manifeste confessi sunt quidam eorum, cum examinarentur a clero in civitate Colonia. Dicebant enim, animas humanas non aliud esse, nisi illos apostatas spiritus, qui in principio mundi de regno coelorum ejecti sunt. L. c. f. 602.
5) Nach der Vulgata: quod Deus creavit omnia simul.
6) Moneta f. 72.

höchste Klasse bilden Diejenigen, welche als das geistige Israel bezeichnet werden, an deren Spitze der höchste in der Anschauung Gottes lebende Geist stand, der ἀνὴρ ὁρῶν τὸν θεόν, wie sie den Namen Israel verstanden, das ὁρατικόν, θεραπευτικὸν γένος. In jenem Namen glaubten sie einen Beleg für ihre Lehre zu finden, denn derselbe bezieht sich ja auf Solche, die Gott geschaut haben. Wann aber und wo? Hienieden kann es nicht seyn; also in einem früheren, himmlischen Daseyn. Die alexandrinischen, gnostischen Ideen sind hier nicht zu verkennen [1]). Matth. 15, 24 meinten sie mit Joh. 10, 16 so vereinigen zu können: besonders um jenes höchste Geschlecht der Seelen, die verlorenen Schafe aus dem Volke des Himmelsfürsten Israel, zu retten, sey Christus gekommen, aber doch auch zugleich, um die, andern Himmelsfürsten zugehörenden Seelen, das sind die Heiden, zu erlösen [2]). Es sollen diese Katharer den freien Willen geläugnet haben. Als Grund gegen die Lehre von einem durch Wahl zwischen dem Bösen und Guten sich bestimmenden freien Willen führten sie an, daß man doch bei Gott keinen solchen annehmen könne, sie beriefen sich auf die von Andern für die unbedingte Prädestinationslehre gebrauchten Stellen Röm. 9 [3]). Doch fragt es sich, ob ihre Meinung von dieser Seite richtig dargestellt worden; denn zu ihrer Lehre vom Sündenfalle, von der Buße und dem Läuterungsprozesse der gefallenen Seelen scheint dies nicht gut zu passen. Vielleicht sprachen sie nur gegen die Lehre, welche das Böse überhaupt von dem kreatürlichen freien Willen ableitete, wie sie dies nach ihrem Dualismus mußten, oder gegen eine Theodicee, welche in dem Entwickelungsprozesse des irdischen Lebens auf den freien Willen Alles zurückführte, wo sie hingegen von einer ursprünglichen Naturenverschiedenheit oder dem Bedingtseyn durch ein früheres Daseyn [4]) ausgehen zu müssen glaubten. Sie betrachteten Christus als den höchsten Geist nach Gott, aber einen dem Wesen nach von ihm verschiedenen und ihm untergeordneten, wie sie auch wieder zwischen dem Sohne Gottes und dem heiligen Geiste eine solche Abstufung setzten. Sie beriefen sich auf die Stellen des alten und des neuen Testaments, welche für die Subordinationslehre immer angeführt worden, unter andern auf Spr. Sal. 8, 22, wo sie die auch wieder von

1) S. die Stelle Philo's Bd. I., S. 65, und die aus dem Gebet Joseph's citirte Stelle S. 84.
2) Moneta lib. I. c. IV. §. 1. f. 44 seqq.
3) L. c. lib. I. c. V. f. 64.
4) Wie in den Stellen von Jakob und Esau im neunten Kapitel des Römerbriefes.

ihrem Zusammenhange mit den älteren orientalischen Sekten zeugende Leseart ἐκτίσατο — nicht ἐκτήσατο — hatten [1]). Wenn nun aber aus diesem Gebrauche der Stelle geschlossen wird, daß sie Christus nur für ein Geschöpf gehalten hätten, ist dies gewiß unrichtig, da sie ja überhaupt einer Emanationslehre zugethan waren. Der Sohn Gottes nun wurde, — so lehrten sie — herabgesandt, um das Reich des Satans zu stürzen und die gefallenen Seelen aus den Banden der Körperwelt und des Satans zu befreien und zur Gemeinschaft des Himmels sie zurückzuführen, in den ursprünglichen Zustand sie wiederherzustellen. Der Sohn Gottes verband sich mit Geist, Seele und Leibe in jener himmlischen Welt und so stieg er mit der Verkündigung des Engels in die Maria hinab und ging von ihr wieder aus [2]). Diese selbst aber betrachteten sie als einen höheren Geist, der auf Erden erschienen, um Organ oder Durchgangspunkt für die Erscheinung des Sohnes Gottes in der Menschheit zu werden. Sie lehrten, wie die Valentinianer, daß jener himmlische Leib Christi durch besondere Einwürkung Gottes auf wunderbare Weise so gestaltet war, daß er dem irdischen ähnlich schien, durch die Sinne wahrgenommen werden konnte. Doch mußten sie alle sinnlichen Handlungen und Affectionen, denen sich Christus unterzog, für bloß scheinbare erklären. Sie behaupteten auch, daß Alles, was von den Wundern Christi berichtet werde, nur im geistigen Sinne zu verstehen sey, Symbol der durch ihn vollbrachten geistigen Wunder [3]). Darauf, daß man diese Erzählungen so verstehen müsse, wandten sie die Worte des Paulus an: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig. In einem wahrscheinlich aus dem dreizehnten Jahrhundert stammenden Dialog zwischen einem Mitgliede dieser Parthei und einem Rechtgläubigen [4]) antwortet der Katharer auf die Frage: warum sie keine Wunder verrichteten, wie in der katholischen Kirche solche als Zeugnisse für die Wahrheit und Göttlichkeit angeführt würden: „Sie verrichten Wunder, wenn sie einen Menschen zu Gott bekehren, dann treiben sie die bösen Geister, die Sünden von ihm aus. Sie bannen die giftigen Schlangen, wenn sie böse Geister austreiben, sie reden mit neuen Zungen, wenn sie ihren Zuhörern nie gehörte Wahrheiten vortragen. Es liegt noch eine Decke über euren Seelen, die ihr

---

1) Moneta f. 235.
2) L. c. f. 5 et 232: per aurem intravit und per aurem exivit.
3) Moneta lib. I. c. IX. f. 99 et 222.
4) Disputatio inter Catholicum et Paterinum, die von Martene und Dürand in dem Thesaur. nov. anecdotor. Tom. V. herausgegeben worden.

glaubt, daß Christus und die Apostel sichtbare Wunder verrichtet haben. Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig. Geistig müssen wir es aber verstehen, nicht daß Christus die Seele des Lazarus zu seinem Leichnam wieder zurückgerufen, sondern daß er den Sünder, den Geistigtodten, der durch die Sünde schon in Fäulniß übergegangen war, auferweckte, da er ihn zum Glauben bekehrte. So wird es auch euch geschehen, wenn ihr nur Alles, was von den Wundern Christi und der Apostel gesagt wird, geistig verstehen wollt" [1]). Eine solche Läugnung der Wunder ging bei dieser Parthei ursprünglich keineswegs von einer dem supranaturalistischen Princip entgegengesetzten Richtung aus, sondern von ihrem spiritualistischen Dualismus, nach welchem sie die Sinnenwelt als ein Werk des bösen Princips betrachteten, das Sinnliche überall herabsetzten, die Befreiung von leiblichen Uebeln nicht hoch anschlagen konnten. Ganz andere Wunder, als leibliche, mußte der Repräsentant des guten Princips vollbringen. Dem Organe des bösen Princips, von dem diese sichtbare Welt herrührt, ziemt es, sichtbare Wunder zu vollbringen. Wir können vielmehr von diesen Katharern die Repräsentanten einer ultrasupranaturalistischen Richtung erkennen, wenn sie, statt die Erscheinungen in dem natürlichen Zusammenhange von Ursache und Würkung zu betrachten, überall die Kräfte der höheren Geisterwelt hereinspielen lassen. Wie sie aus der Maria einen in die Welt zu einem besonderen Zwecke herabgesandten Engel machten [2]), so gab es eine Parthei, welche auch den von ihnen besonders verehrten Apostel Johannes für einen Engel erklärte, der, wie Christus von ihm gesagt, daß er bleiben werde bis zu seiner Wiederkunft, noch jetzt auf Erden sey [3]). Doch konnte jener spiritualistische Doketismus in eine den historischen Christus herabsetzende oder ganz verläugnende rationalistische Richtung übergehen. So kommt unter den Albigensern im südlichen Frankreich eine Parthei vor, welche lehrte, jener Christus, der im irdischen und sichtbaren Bethlehem geboren und in Jerusalem gekreuzigt worden, gehöre dem bösen Princip an und sie scheuten sich nicht, Lästerliches von ihm auszusagen. Als den Christus des guten Princips wollten sie nur einen idealen anerkennen, einen solchen, der nie gegessen oder getrunken, keinen wahren Leib angenommen und nur auf geistige Weise in dieser Welt gewesen sey, in der Person des Apostels Paulus [4]), so daß hier

1) L. c. f. 1750.
2) Nach Martene und Dürand T. V. f. 1722 die Maria ein archangelus.
3) Die Meinung der Slavi nach Moneta l. c. f. 233.
4) S. die aus dem dreizehnten Jahrhundert stammende Chronik von

der Apostel Paulus über den historischen Christus erhoben, wie seine Lehre als das ächte geistige Christenthum allein anerkannt, die geschichtliche Erscheinung des idealen Christus in ihm erst gesetzt wurde. Wir wollen nicht läugnen, daß, da diese Angabe von den heftigsten Feinden der Sekte herrührt, man versucht werden könnte, diesen Bericht für eine Consequenzmacherei oder Erdichtung des Ketzerhasses zu halten; da aber eine Vorstellung, wie diese, als etwas dem Geiste dieser Zeit so Fremdes erscheint, so ist es daher nicht wahrscheinlich, daß man etwas dieser Art ersonnen haben sollte. Es wird ferner eine mit dem Namen der Ordibarii bezeichnete Parthei der Katharer angeführt, welche lehrten, daß erst mit der Geburt Christi eine Dreieinigkeit entstanden sey. Der Mensch Jesus sey dadurch, daß er das ihm verkündigte Wort angenommen, Sohn Gottes geworden und er sey der Sohn der Maria nicht im leiblichen, sondern im geistigen Sinne, insofern er durch die Verkündigung des Wortes auf geistige Weise von ihr erzeugt worden [1]), und als durch Jesu Verkündigung Andere angezogen worden, sey der heilige Geist entstanden [2]).

Wir wollen hier nicht die Lehre dieser Parthei von der Taufe erwähnen, weil wir hier das übergehen, was beide Partheien mit einander gemein haben. Wir heben nur dies hervor, daß nach ihrer Lehre die Buße sich, wie auf alle einzelnen Sünden, so zuerst auf jene dem zeitlichen Daseyn vorangehende gemeinsame Sünde aller von Gott abgefallenen Seelen bezieht. Es ist dies das Bewußtseyn des Abfalls von Gott, der inneren Entfremdung von ihm, und der Schmerz über diese innere Abkehr von Gott, als das, was erst das wahre Wesen der Buße begründet. Wie die Gnostiker annahmen, daß vermöge der Wiedergeburt jede Seele wieder mit der ihr entsprechenden männlichen Hälfte, dem höheren Geiste des Pleroma verbunden werde, so wandte die Parthei der Katharer, von der wir reden, dies auf das Verhältniß der Seele zu dem ihr entsprechenden spiritus, von welchem sie durch den Abfall getrennt worden, an. Von diesem spiritus unterschieden

---

Val Cernay in Du Chesne Scriptores hist. Franc. T. V. c. II.: Bonus enim Christus nunquam comedit vel bibit nec veram carnem assumsit nec unquam fuit in hoc mundo nisi spiritualiter in corpore Pauli.

1) Quod primo tunc Deus pater habuerit filium, quando Jesus suscepit verbum, et dicunt ipsum esse filium virginis, non carnaliter ex ea, sed spiritualiter per praedicationem ejus genitum.

2) Quando praedicavit Jesus et attraxit alios, tunc primo accessit tertia persona. Rainer contra Waldenses c. VI. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 266.

sie den von Christus verheißenen Paraklet, den consolator, mit welchem man durch die geistige Taufe, die daher consolamentum von ihnen genannt wurde, in Gemeinschaft eintreten sollte. Sie behaupteten, daß es viele solche zur Kräftigung des höheren Lebens dienende höhere Geister gebe. Von diesen allen aber unterschieden sie den im engeren Sinne so zu nennenden heiligen Geist als den über alle andere erhabenen, den sie durch den Namen des spiritus principalis auszeichneten. Sie nahmen ein dreifaches Gericht an: das erste, die Verstoßung der abgefallenen Seelen aus dem Himmel, das zweite, welches mit der Erscheinung Christi begonnen, das letzte, wenn Christus die Erlöseten zu dem ihnen bestimmten höheren Zustande erheben werde [1]). Als das letzte Ziel betrachteten sie nämlich die Wiedervereinigung der Seelen, wie mit dem Geiste, so mit dem im Himmel zurückgelassenen höheren Organe [2]). Dies war ihnen die Auferstehung.

Wie wir bei dieser Parthei manche alexandrinisch-jüdische Elemente finden, wäre es möglich, daß sie von Anfang an dem alten Testamente nach der Unterscheidung eines buchstäblichen und geistigen Sinnes sich mehr angeschlossen hätten Indessen kann es auch seyn, daß sie erst später durch ihre Widersacher, um diese von ihrem eigenen Standpunkte besser widerlegen zu können, auf die Propheten sich zu berufen veranlaßt worden wären [3]). Merkwürdig ist es, auch ein Merkmal ihres Zusammenhanges mit einer jüdischen Theologie, daß sie auf das apokryphische Buch: die *ἀνάβασις τοῦ Ἡσαΐα*, in welchem sich in der That die Keime mancher ihrer Lehren, wie von den himmlischen Gewändern der Seele, des Doketismus, nachweisen lassen, besonderen Werth legten [4]).

Die zweite Klasse der Katharer nahm also nicht ein von Ewigkeit her existirendes böses Princip an, sondern leitete vielmehr alles Böse und Mangelhafte von dem Abfalle eines höheren Gei=

---

1) F. 381. 2) F. 353.

3) Wie Moneta f. 218 sagt, sie hätten einst alle, außer den Jesaias, verworfen.

4) S. l. c. f. 218 sagt: Cujus — des Jesaias — dicunt esse quendam libellum, in quo habetur, quod spiritus Esaiae raptus a corpore usque ad septimum coelum ductus est, in quo vidit et audivit quaedam arcana, quibus vehementissime innituntur, womit zu vergleichen das bei J. Tolle insigne u. s. w S. 116 den Bogomilen vorgeschriebene Anathema: *Κατὰ τὴν βδελυρὰν ψευδεπίγραφον παρ' αὐτοῖς τοῦ Ἡσαΐα ὅρασιν.* Schon Dr. Engelhardt hat darauf aufmerksam gemacht, wie die Bogomilen jenes Buch gebrauchten und schon auf jene Stelle bei J. Tolle hingewiesen. Die von Engelhardt herausgegebene alte lateinische Uebersetzung des Buches zeugt auch von der Circulation desselben im Mittelalter. S. Engelhardt's kirchengeschichtliche Abhandlungen S. 27. Erlangen 1832.

stes her. Derselbe — so lehrten sie — war von Gott als Verwalter über viele andere Geister gesetzt worden, wie sie in dem ungerechten Haushalter jener Parabel dies dargestellt zu finden glaubten. Es entstand in ihm das Verlangen, aus den Schranken der Abhängigkeit, in die er gesetzt worden, herauszutreten, ein selbstständiges Reich zu stiften, und er verleitete die Gestirne des Himmels, d. h. viele Engel, namentlich den dritten Theil derselben, mit ihm abzufallen, indem er ihnen Erleichterung der ihnen auferlegten Last, Befreiung von der Mühe des ihnen übertragenen Amtes vorspiegelte [1]). Aus dem Chaos, dem von Gott hervorgebrachten Grundstoffe alles Seyns, wollte er eine eigene Welt sich bilden. Die Materie — lehrten diese Katharer [2]) — rühre von Gott her, die Form, mit der sie bekleidet worden, vom Satan. Sie gaben daher zu, daß Gott auch alles Sichtbare geschaffen potentialiter [3]). Adam war ein Engel, den Gott herabgesandt, um darüber zu wachen, wie der Satan bei der Weltbildung verfahren werde. Der Satan bemächtigte sich seiner und bannte ihn in den Kerker des irdischen Leibes. So deuteten sie die Parabel vom barmherzigen Samariter Luk. 10, was auch zur Erläuterung ihrer ganzen Anschauungsweise dient. Der mit hellem Lichtglanze umhüllte Adam geht aus vom himmlischen Jerusalem, unterwegs wird er von den gefallenen mit dem Satan verbundenen Geistern angegriffen, und diese berauben ihn seines Lichts und stürzen ihn in den finstern Kerker des Leibes. Diese Geister haben sich selbst das Lichtgewand, das sie dem Menschen entrissen, angezogen. Das sind Sonne, Mond und Sterne, wie diese Katharer nach jener alten Anschauungsweise in denselben lauter Intelligenzen und zwar abgefallene Intelligenzen zu sehen glaubten. Das siderische Reich war ihnen ein Reich des Bösen. Nach einer gleichfalls alten Vorstellung erkannten sie in der Sonne das männliche, in dem Monde das weibliche Princip [4]). Wie sie alle Ehe als etwas Verunreinigendes betrachteten, schrieben sie der Sonne und dem Monde einen monatlichen Beischlaf zu, von welchem sie den auf die Erde herabfallenden Thau herleiteten. Auch die Art, wie sie die Parabel Matth. 18 erklärten, dient dazu, ihren Ideenkreis anschaulich zu machen. Der Knecht, mit

1) S. Moneta f. 111. Die hundert Pfunde in der Parabel vom ungerechten Haushalter erklärten sie von der Verpflichtung, hundert Gebete herzusagen, was die damaligen Katharer buchstäblich verstehen mochten, wenn es ursprünglich anders gemeint war, die zur Verherrlichung Gottes zu vollbringenden Werke darunter verstanden wurden.

2) Moneta f. 118.

3) L. c. f. 220.

4) L. c. f. 110.

dem Gott abrechnet, ist nach ihrer Ausdeutung der Satan, seine Frau die Weisheit, seine Söhne die ihm unterworfenen und günstigen Engel. Gott erbarmte sich seiner, er nahm ihm nicht die höheren Kräfte der Intelligenz (seine Weisheit), mit denen er ausgerüstet worden, seine Untergebenen und seine Güter (wie auch die Bogomilen lehrten, daß Gott dem Satanael seine Schöpferkraft noch gelassen), da der Satan versprach, wenn Gott mit ihm Geduld haben und ihn machen lassen wolle, eine so große Zahl von Menschen, daß dadurch die Zahl der abgefallenen Engel ersetzt werden solle, zu erzeugen. Daher gab ihm Gott die Freiheit, daß er sechs Tage mit der von ihm geschaffenen Körperwelt sollte machen können, was er wollte — die sechs Jahrtausende des irdischen Weltlaufs, welchem der Satan vorsteht. Die Eva war ein andrer Engel, welchen in einen Körper zu bannen dem Satan gelang, um so die sinnliche Geschlechtsvermischung zu veranlassen und dadurch den Geist ganz in die Abhängigkeit von der Sinnlichkeit zu versetzen und ihm sich dienstbar zu machen. Aus der Vermischung des Satans mit der Eva ging Kain hervor [1]). Die Sünde Adams, das Essen von der verbotenen Frucht, bestand darin, daß er sich zur geschlechtlichen Vermischung mit der Eva verleiten ließ und daher wurde Abel geboren.

Von der einen himmlischen Seele Adams sollten nun alle andern Seelen abstammen; der damals freilich allgemein verworfene Traducianismus wurde durch sie als die einzig richtige Auffassung vertheidigt und der Kreatianismus bestritten. „Wenn nicht — sagten sie — eine Seele aus der andern erzeugt wird, wie der Leib vom Leibe, so gehört die Seele nicht zur menschlichen Gattung, so ist also auch Christus nicht Erlöser der Seele [2]). Wenn von Christus gesagt wird, daß er gekommen ist, das Verlorene zu retten, kann dies doch nicht von den neugeschaffenen Seelen, die noch nicht verloren waren, verstanden werden. Die Lehre von der Erbsünde würde sich nicht halten lassen, es würde sich nicht sagen lassen, daß alle Menschen in Adam gesündigt haben, wenn sie nur dem Leibe nach von ihm abstammten" [3]). Sie führten gegen den Kreatianismus dies an, „daß darnach bei

1) Nach Moneta's Bericht hätten diese Katharer angenommen, daß, indem es dem Satan gelang, Adam zum Beischlafe mit der Eva zu verleiten, daher Kain geboren worden sey; indessen, wie aus der Vergleichung der Lehre der Bogomilen hervorgeht, war dies wohl nur ein Mißverstand, was auch durch die eigenen Worte der Katharer bestätigt wird, wenn Moneta sagt: „ut dicunt volentes hoc habere per illud Joann. 1, 30, quod Cain ex maligno erat."

2) Moneta f. 129.

3) L. c. f. 132.

einer unehelichen Geburt der Ehebruch eine neue göttliche Schöpfung vermitteln würde [1]). Es würde daraus folgen, daß Gott mit Wissen und Willen mehr Seelen zum Verderben als zur Seligkeit schaffe. Jene große Verschiedenheit der menschlichen Begabung, wenn die Einen weise, die Andern thöricht sind, würde dann unmittelbar von Gott abzuleiten seyn. Sollte Gott seine Gaben auf so verschiedene Weise vertheilen [2])? Warum würden die gut geschaffenen Seelen in diese unreinen Gefäße versenkt, durch welche sie selbst verunreinigt werden, denn daher müßte man doch nach dem Kreatianismus die Mittheilung der Sündhaftigkeit ableiten" [3]).

Nach der Lehre dieser Parthei ist der Satan der Gott des alten Testaments, er war es, der dem Abraham sich offenbarte und die Sündfluth herbeiführte, das Menschengeschlecht zu verderben. Ihm würkte Gott entgegen zur Erhaltung der Menschheit, von Gott rührte die Bewahrung Noah's her. Moses und die Propheten waren nach ihrer Lehre Diener des Satans; doch nahmen sie, wie früher die Gnostiker [4]), an, daß die Propheten, von einem höheren Geiste fortgerissen, unbewußterweise zuweilen von Christo geweissagt hätten [5]). Wohl aber hätten sie mit Bewußtseyn gesprochen und selbst verstanden, was sie sagten, wenn sie, von dem bösen Geiste getrieben, Krieg, Pest, Gefangenschaft des Volkes weissagten [6]). Wie Marcion suchten sie den Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Testamente nachzuweisen und beriefen sich besonders auf den Gegensatz zwischen der Bergpredigt und dem mosaischen Gesetze. Das mosaische Gesetz, das nur den Meineid, das Gesetz Christi, welches den Eid schlechthin verbietet, das mosaische Gesetz, welches den Tod über den Schuldigen verhängt, das Gesetz Christi, welches auch keines Unschuldigen Blut vergießen lassen will. Sie beschuldigten die Mitglieder der herrschenden Kirche, daß sie auf den Standpunkt des mosaischen Gesetzes zurückgesunken wären [7]). Die Katharer wollten aber überhaupt die strenge Beobachtung des Gesetzes Christi wieder herstellen, sie verdammten Krieg und Todesstrafe und wollten keine andere Versicherung als Ja und Nein gelten lassen.

Mit den Propheten verwarfen sie auch Johannes den Täu-

1) L. c. f. 132.
2) L. c. f. 135.
3) L. c. f. 288.
4) S. das über den Inspirationsbegriff derselben Gesagte Bd. II., S. 60 f.
5) Si aliquando aliquid boni dixerunt de Christo, coacti a Spiritu Sancto dixerunt. Moneta f. 111.
6) L. c. f. 218.
7) Vos Romani idem dicitis. L. c. f. 199.

fer, von dem sie sagten, daß ihn der Satan gesandt habe, um die Taufe Christi zu hindern, die Wassertaufe der Geistestaufe Christi entgegenzustellen, nur erkannten sie, wie bei den Propheten, an, daß er zuweilen vom heiligen Geiste gezwungen, ohne sich dessen, was er sagte, bewußt zu werden, von Christo gezeugt habe. Daher leiteten sie die Widersprüche in den Worten des Täufers ab, je nachdem er von dem heiligen Geiste getrieben, oder sich selbst überlassen, gesprochen habe [1]). Zum Beweise für diese ihre Ansicht von Johannes dem Täufer sollte dies dienen: Wie hätte es sonst geschehen können, daß Johannes nicht persönlich Christo sich angeschlossen, sein Jünger geworden seyn sollte [2])? Sie beriefen sich auf Christi eigene Worte, als Zeugniß dafür, daß Johannes an dessen Würksamkeit Matth. 11, 6 Anstoß genommen [3]).

In dem Subordinationssysteme hinsichtlich der Dreieinigkeit kamen sie mit der andern Parthei überein, nur mit dem Unterschiede, daß sie Christus und den heiligen Geist Gott zu nennen kein Bedenken trugen. Auch von der Person Christi lehrten sie, ähnlich wie die Bogomilen, daß er einen höheren ätherischen Leib aus der himmlischen Region mitgebracht, die Maria zur Erzeugung seines menschlichen Leibes nichts beigetragen, sondern nur zum Durchgangspunkte ihm gedient habe. Als Beweis für jene höhere Beschaffenheit seines Leibes führten sie an das Gehen Christi auf dem Wasser, daß er durch die Menge hindurchging, ohne daß sie ihn greifen konnte. Zum Beleg für ihre Behauptung, daß die Maria nicht würklich die Mutter Jesu sey, gebrauchten sie dies, daß Christus sie Weib nenne; Joh. 2, 3; die Stellen Matth. 12, 17 und Luk. 11, 27. Sie behaupteten, worin aber auch die Katharer der andern Parthei einstimmten, daß die Mittheilung des heiligen Geistes erst nach der Auferstehung Christi erfolgte [4]).

Die leibliche Auferstehung konnten sie nicht gelten lassen, da ihnen der Leib als ein vom bösen Princip herrührender, als Kerker der Seele erschien, und sie mußten die darauf sich beziehenden neutestamentlichen Stellen anders zu erklären suchen [5]). Die

1) L. c. f. 228.
2) Moneta f. 230.
3) L. c. f. 229.
4) L. c. f. 271.
5) Ein bekannter Mann aus dieser Parthei im dreizehnten Jahrhundert, Desiderius, bezog Alles auf die geistige Belebung des Leibes als Organ der geheiligten Seele: Quod spiritus sanctus vivificat corpus exterius, quod ab Apostolo dicitur mortale et mortuum ad serviendum rationi, non ad resurgendum. L. c. f. 357.

Stelle Phil. 3, 20 wurde auf die Kirche, als den Leib der Demuth, bezogen; denn von diesem ethischen Begriffe verstanden sie hier das Wort [1]). Als das letzte Ziel setzten sie dies, daß die von dem Satan hervorgebrachte Schöpfung sollte aufgelöst werden und Alles wieder in das ursprüngliche Chaos zurückkehren. An dasselbe sollten die bösen Geister und Menschen gebannt werden [2]). Dies betrachteten sie als die Hölle [3]). Dann sollten die Sterne jenes Lichts, das sie an sich gerissen, wieder geraubt und mit demselben, wie dies das ursprüngliche Gewand des himmlischen Menschen gewesen war, die erlöseten Geister wieder bekleidet werden.

Das, worin beide Partheien der Katharer mit einander übereinstimmten, war die Opposition gegen das traditionelle und veräußerlichende Element der herrschenden Kirche. Sie wollten das ursprünglich Apostolische von dem späteren Zusätzlichen sondern, waren aber freilich zu sehr in ihren eigenthümlichen Vorstellungen befangen, um ein rechtes Kriterium für diese Sonderung finden zu können. So bekämpften sie nicht allein die Kindertaufe mit den Gründen, welche sich gegen die apostolische Einsetzung immer leicht darboten, sondern auch die Wassertaufe überhaupt, welche die Katharer der zweiten Klasse als eine durch den Satan, dessen Organ Johannes der Täufer gewesen sey, zur Verdrängung der wahren Geistestaufe eingeführte Handlung betrachteten. Wenn man ihnen entgegenhielt, daß Christus durch Johannes sich taufen lassen, daß die Taufe in der ersten Kirche beobachtet worden, antworteten sie: es sey dies von Seiten Christi nur eine Anbequemung zur herrschenden Sitte gewesen, um Aergerniß zu vermeiden [4]). Andere sagten, damit bei dieser Gelegenheit der bisher verborgene Christus offenbar werden sollte: Auch die Kirche habe die Wassertaufe eine Zeitlang gebraucht, weil man einmal daran gewöhnt gewesen [5]), oder damit die Menschen durch dies Zeichen der Wassertaufe zur Geistestaufe eingeladen werden sollten. Sie behaupteten, daß in der heiligen Schrift Taufe oft statt der Buße oder der Verkündigung des göttlichen Wortes gesetzt werde [6]). Die

1) L. c. f. 362. 2) L. c. f. 382.

3) Wir erkennen hier die Analogie mit der manichäischen Lehre; s. Bd. II., S. 214.

4) Moneta f. 279.

5) L. c. f. 291.

6) Moneta f. 288. Und der Katharer sagt in dem angeführten Dialoge bei Martene und Dürand Tom. V. f. 1726: Concedo, quod baptizabat Jesus et discipuli ejus in aqua, id est in praedicatione et spiritu sancto, sed non in aqua corporali, und er beruft sich dann darauf, daß Johannes selbst auf die Taufe des heiligen Geistes hingewiesen habe (Joh. 7.): ex his collige, quod per aquam intelligitur praedicatio spiritus sancti.

Geistestaufe, die wahre Taufe, sollte durch die Handauflegung mit Gebet vermittelt werden, was sie mit dem Namen consolamentum bezeichneten; sie führten zum Beleg für die Kraft und Bedeutung dieser Handlung an, daß die Apostel Petrus und Johannes nach Samaria gesandt worden, um Denen, welche die Wassertaufe empfangen hatten, durch die Handauflegung den heiligen Geist mitzutheilen. Wenn man ihnen einwandte, es widerstreite ihren Principien, nach welchen alles Sinnliche von dem bösen Princip herrühren sollte, einer sinnlichen Handlung eine so große Kraft beizulegen, sie zum Werkzeuge für die Einwürkung Gottes dienen zu lassen, so antworteten sie: nicht durch die sichtbare, sondern die unsichtbare Hand werde der heilige Geist ertheilt, es sey die unsichtbare Hand unter der sichtbaren enthalten. Wie Paulus einen inneren und äußeren Menschen unterscheide, müsse es auch eine innere und äußere Hand geben [1]). Dies consolamentum scheint ein zweifaches gewesen zu seyn, diejenige Handlung, wodurch Einer in die Gemeinschaft der Sekte, in die Zahl der credentes, und wodurch er in den Kreis der Geweihten, in die Zahl der perfecti aufgenommen wurde. Diese letzte Handlung wurde von ihnen wohl im eigentlichen und engeren Sinne so genannt, insofern erst dadurch die Wiedergeburt und Ertheilung des heiligen Geistes vermittelt werden sollte, wie wir dies daraus schließen können, daß die perfecti durch das Prädikat der consolati ausgezeichnet wurden [2]). Diesem im engeren Sinne sogenannten consolamentum entsprach diejenige auch so bezeichnete Handlung, wodurch, wer bisher nur zu der Zahl der credentes gehört hatte, in der Todesstunde in den engeren Kreis der Sekte, um gleich nach dem Tode zum Eintritt in den Himmel gelangen zu können, aufgenommen wurde [3]). Das consolamentum der Aufnahme in die Zahl der credentes pflegte nach einer Schilderung aus den Zeiten des zwölften Jahrhunderts auf diese Weise vollzogen zu werden: „Sie versammelten sich in einem von allen Seiten verschlossenen dunkeln Gemach, das aber durch viele an den Wänden brennende Lichter erleuchtet war. Dann wurde der Neuaufzunehmende in die Mitte gestellt und der Vorsteher der Sekte legte ein Buch (wahrscheinlich das johanneische Evangelium) ihm auf das Haupt und ertheilte ihm die Handauflegung, indem er das Vaterunser über ihn sprach" [4]). Was das Abendmahl

1) Moneta f. 126.
2) Perfecti, qui consolati vocantur in Lombardia. Rainer contra Catharos c. VI. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 266.
3) Rainer c. VI. f. 272.
4) Ekbert. sermon. contra Catharos c. VIII. f. 615. Auch hier werden wir die Verwandtschaft mit den Bogomilen nicht verkennen können.

betrifft, so meinten sie, Christus habe mit den Worten: das ist, auf seinen eigenen Leib hingewiesen, oder sie erklärten die Einsetzungsworte in einem symbolischen Sinne. Dies ist — heiße so viel als: dies bedeutet. Sie beriefen sich auf solche Stellen des neuen Testaments, wo das, was eine Sache ist, für das, was eine solche darzustellen diene, gesetzt werde, wie besonders 1 Korinth. 10, 4 [1]). Sie beriefen sich darauf, daß Christus selbst sage, sein Fleisch sey nichts nütz, seine Worte seyen Geist und Leben, geistig zu verstehen. Seine Worte, durch die er sich selbst mittheile, seyen sein wahrer Leib. Auch sagten sie, indem sie in der Gemeinschaft mit Christus, als seine Glieder, Nahrungsmittel genössen, werde so Brodt und Wein in Leib und Blut des Herrn verwandelt. Dies sollte durch ihre Liebesmähler dargestellt werden, bei welchen der Vorsteher der Sekte durch das Vaterunser die Weihe ertheilte [2]). Sie bekämpften die Lehre von dem Sakramente der Buße, der Nothwendigkeit einer Genugthuung für die nach der Taufe begangenen Sünden; nach ihrer Lehre sollte das consolamentum alle andere Buße ersetzen. Wenn die Mitglieder der Sekte, ihre Sünden zu bekennen, vor dem Bischof erschienen, fielen sie nach orientalischer Weise vor ihm nieder. Ein Jeder sagte: „Erbarme dich unser, Herr. Nimmer müsse ich ersterben, ich müsse um euch ererben, daß mein Ende gut werde.“ Der Bischof ertheilte dann Jedem mit Handauflegung das consolamentum und sprach dreimal: „Und werdest ein gut Mann“ [3]). Manche Katharer beriefen sich darauf, daß doch Christus, der Hohepriester, der im Ehebruch ergriffenen Frau keine Genugthuung auferlegt habe [4]). Die Veräußerlichung der Religion in der herrschenden Kirche bekämpfend — sagten sie, Gott wohne nicht in den Häusern, welche von Menschenhänden gemacht worden. Nicht das Steinhaus, sondern der gute Mensch und die gute Frau und die Gemeinschaft solcher, das sey die Kirche [5]). Das Gebet in der

---

1) Moneta f. 296.

2) Ekbert. l. c. f. 602: Se solos in mensis suis corpus Domini facere dicunt, verba sancta dicunt esse panem, quia cibus animae sunt verba evangelica. Ebrardus contra Catharos c. VIII. Bibl. patr. Lugd. T. XXIV. f. 1547. S. den Dialog zwischen dem Katholiken und dem Katharer bei Martene und Dürand T. V. f. 1730.

3) Die angeführten deutschen Worte werden so angegeben von Rainer c. VI. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 272.

4) Moneta f. 306: Quidam garruli objiciunt dicentes, quod Christus summus sacerdos et pontifex secundum ordinem Melchisedek nulla satisfactionis opera injunxit mulieri in adulterio deprehensae.

5) Ebrard. Bibl. patr. Lugd. T. XXIV. f. 1537. Rainer c. V. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 266.

Kirche sey nicht mehr, als das Gebet in der Kammer. Es sey besser, die Armen zu kleiden, als die Kirchenwände auszuschmücken. — Doch darf man nicht glauben, daß diese Sekte der Richtung zu einem inneren lebendigen Christenthume treu geblieben wäre. Vielmehr verbanden sie mit ihrem mystischen Element wieder eine andere Art der Veräußerlichung. Dem consolamentum wurde eine magische Kraft zugeschrieben, die Gemeinschaft des Himmels davon abhängig gemacht, wie in der herrschenden Kirche von den priesterlichen Handlungen. Wir erkennen dieselbe Richtung der Zeit, wie darin, wenn Laien der katholischen Kirche sich beeiferten, noch in der Todesstunde die Mönchskutte anzuziehen, um gewiß selig zu werden, so darin, wenn Andere sich beeiferten, noch in der Todesstunde das consolamentum durch die Katharer zu erlangen und unter ihnen begraben zu werden [1]). Wenn man sonst durch Vermächtnisse an die Geistlichkeit und die Kirchen der Vergebung seiner Sünden sich mehr zu vergewissern suchte, traten hier Vermächtnisse für die Gemeinden der Katharer an die Stelle [2]). Es läßt sich daher wohl glauben, daß, wie die Einen durch das Vertrauen auf die äußerlichen Dinge der Kirche zu einer falschen Sicherheit sich verleiten ließen, das Vertrauen auf das consolamentum in der Todesstunde bei Andern eine solche Würkung hervorbrachte [3]). Die Veräußerlichung mag sogar in der Lehre der Katharer von dem consolamentum, welches ihnen die Stelle aller Sakramente vertrat, weiter getrieben worden seyn, als es in der kirchlichen Lehre von den Sakramenten geschah. Wenn nämlich

1) In der Chronik von Puy Lorent wird dieser Zug erzählt. Der Bischof Wilhelm von Alby im südlichen Frankreich wurde in der Nacht von einem durch Räuberei und mancherlei Uebelthaten berüchtigten Ritter, der sein Verwandter war, Pierre de Veres, aufgefordert, nach dessen einige Stunden entfernten Schlosse zu ihm zu kommen, weil er sehr krank dem Tode entgegensah und vorher über einige Angelegenheiten mit ihm zu reden wünsche. Nachdem die Angelegenheiten, welche er mit ihm verhandeln wollte, beendigt waren, fragte ihn der Bischof, wo er begraben zu werden wünsche, indem er ihm mehrere geweihte Stätten vorschlug. Der Ritter antwortete ihm darauf: er möge sich darüber keine Sorgen machen, denn er habe seinen Entschluß in dieser Beziehung schon gefaßt. Als der Bischof aber weiter in ihn drang, erklärte er, daß er sich zu einer Gemeinde der Katharer tragen lassen wolle. Da ihm nun der Bischof antwortete, daß ihm dies nicht gestattet werden würde, antwortete er: „Gebet euch damit nur keine Mühe; denn wenn ich nicht anders könnte, würde ich auf allen Vieren zu ihnen hinkriechen.“ S. das Chronicon magistri Guilelmi de Podio Laurentii c. III. in Du Chesne scriptores hist. Franc. T. V. f. 668.

2) S. die Worte des Moneta f. 393: Nonne tua synagoga legata recipit mortuorum? Nonne aliquoties cum aliquis moritur, recepta manuum impositione a te, legat ecclesiae tuae tantum vel tantum et alii totidem aut plus vel minus. Was auch durch andere Zeugnisse bestätigt wird.

3) Wie es in dem oben angeführten Beispiele sich zeigt.

von den Katharern die unbedingte Nothwendigkeit des consolamentum für das Heil behauptet wurde, so sollte nach der Kirchenlehre hingegen bei unverschuldeter Entbehrung der Sakramente das votum die Stelle derselben ersetzen können [1]). Bei einer solchen auf sich selbst beschränkten Sekte konnte dies Princip der Veräußerlichung, einmal vorhanden, noch mehr auf die Spitze getrieben werden, da es hier an jener Mannichfaltigkeit verschiedenartiger Richtungen des religiösen Geistes fehlte, welche einander das Gegengewicht haltend, vor zu starrer Einförmigkeit und zu schroffer Einseitigkeit die katholische Kirche bewahrten. Es erhellt auch, wie wenig die Katharer von ihrer Beschränktheit aus diesem Reichthum der Mannichfaltigkeit, der die katholische Kirche dieser Zeit auszeichnete, zu verstehen fähig waren, wenn sie, von dem Gesichtspunkte ausgehend, daß es nur einen einförmigen Weg zum Heile gebe und dieser in ihrer Sekte allein zu finden sey, jene Mannichfaltigkeit, als einen Beweis davon, daß sie den Einen Weg zum Heile nicht kenne, der Kirche zum Vorwurf machten [2]).

Wenngleich die Katharer in ihrer Opposition gegen das Ansehn der kirchlichen Ueberlieferung [3]), die Hierarchie, die Heiligen-, Bilderverehrung, den Werth der Wallfahrten, Vorläufer des protestantischen Princips sind, so erhellt doch schon aus dem

1) Wie daher Moneta von diesem Gesichtspunkte aus im Zusammenhange mit der kirchlichen Denkweise die so weit getriebene Veräußerlichung bekämpft. S. Moneta f. 304. col. 2, wo er das Beispiel des Schächers am Kreuz dagegen anführt.

2) Quod unica est via ad salvationem secundum Christum, Joann. 14, 6, cum ergo via ecclesiae Romanae multiplex sit, alia enim est via monachorum, alia canonicorum regularium, et alia clericorum aliorum, alia fratrum praedicatorum, alia minorum, ecclesia Romana non est de via salutis. Moneta lib. V. c. I. f. 396. So auch Ebrard. contra Catharos c. XIX.: Dicunt unam tantum salutis esse viam, ad quam ipsi prae caeteris devenerunt. Nesciunt enim, quod plures viae ad unam deveniunt viam. Bibl. patr. Lugd. T. XXIV. f. 1563.

3) Rainer sagt insbesondere: sie nähmen die Schriften der Väter nicht an, indem sie sagten, die vier Evangelisten hätten auf heilsame Weise geschrieben, weil sie in den Herzen geschrieben hätten, diese nähmen sie an, sed tantum moraliter exponunt, was zu allgemein ausgedrückt ist, nur von jenen spiritualistischen Katharern mit Recht gesagt werden kann. Die andern vier — sagten sie — hätten unnütz geschrieben, weil sie nur auf dem todten Pergament geschrieben, nämlich Hieronymus, Augustin, Ambrosius und Bernhard. Deren Schriften verachteten sie und sagten von ihnen, daß sie verdammt worden. Doch ist es merkwürdig, daß sie in dieser Hinsicht mit dem Bernhard eine Ausnahme gemacht haben sollen, eo quod ipse conversus ab errore suo sit et salvatus. Was mag sie zu dieser Ausnahme bestimmt haben? Das verwandte mystische Element, oder die Art, wie derselbe (s. unten) die Katharer gegen die blutgierige Volkswuth in Schutz nahm? S. Rainer contra Catharos c. VI. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 267.

Gesagten, daß sie sich in andern Beziehungen am weitesten von demselben entfernten, und dahin gehört auch die Art, wie sie die Werke als Bedingung der Seligkeit besonders hervorhoben, ihre Gegner aber gerade von dieser Seite sie bestritten und Glauben und Gnade dem Verdienste der Werke entgegensetzten. Von diesem Gesichtspunkte aus stellt Eberhard von Schönau sie bekämpfend den Glauben voran, weil überall, wo Glaube sey, die Werke von selbst folgen würden, nicht aber mit den Werken auch der Glaube gegeben sey [1]).

Aus den Principien der Katharer ging eine streng ascetische Sittenlehre hervor, zu deren Beobachtung aber nur die Vollkommenen verpflichtet waren. Es folgte aus jenen Principien Enthaltung von Fleisch, Eiern und Käse, Allem, was durch geschlechtliche Vermischung der Thiere zu Stande kommt. Wohl nur von einem Theile wurde es für unerlaubt gehalten, Thiere oder gewisse Arten derselben zu tödten [2]), was wahrscheinlich mit der Lehre von einer Metempsychose zusammenhangt. Sie verdammten die Ehe, insofern geschlechtliche Vermischung damit verbunden ist; denn nach der Lehre der einen Parthei unter den Katharern ist diese ja das Mittel, wodurch immer von Neuem die himmlischen Seelen in die Körperwelt gebannt werden, nach der Lehre der andern war ja jene Vermischung die Sünde, zu der Adam durch den bösen Geist sich verleiten ließ. Die Worte Christi: „was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen," erklärten die mehr dualistischen Katharer von der geistigen Ehe zwischen Christus und der Gemeinde [3]), und so ließen sie auch nur eine geistige Ehe ohne geschlechtliche Vermischung zu.

Den Esoterikern und Exoterikern in dieser Sekte entsprechen die beiden Klassen der perfecti oder boni homines, die im engeren Sinne Katharer genannt wurden, und der credentes. Nach der Versicherung des Rainerio Sacchoni, der in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts gegen die Katharer geschrieben hat, wären zwar Unzählige in allen Theilen der Welt gewesen, welche zur zweiten Klasse gehörten, aber nur vier Tausend von beiden Ge-

---

1) In operibus solummodo confidentes, fidem praetermittunt, cum fides operibus potius sit praeponenda. Er beruft sich darauf, daß Christus (Joh. 6.) auf die Frage: quid faciemus, ut operemur opera Dei? geantwortet habe: hoc est opus Dei, ut credatis in eum, quem misit ille. Ecce, quod credere hic appellat operari, omnis enim, qui credit, operatur, sed non omnis, qui operatur, credit, fides enim praecellit operibus. Ebrard. contra Catharos c. XVI. Bibl. patr. Lugd. T. XXIV. f. 1558.

2) Rainer c. VI. T. XXV. f. 268.

3) Moneta f. 341.

schlechtern aus der Klasse der perfecti. Freilich ist eine solche Zahlangabe bei einer im Verborgenen sich fortpflanzenden Sekte etwas Unsicheres, doch wird die Angabe dadurch glaubwürdiger, daß er siebzehn Jahre selbst Mitglied der Sekte gewesen war [1]); er beruft sich auch auf eine mehrere Male unter ihnen veranstaltete Berechnung, und eine solche konnte der unter ihnen selbst bestehenden Gegensätze ungeachtet wohl angestellt werden, da sie, ungeachtet derselben, einander doch als zu Einer Gemeinschaft gehörend, gegenseitig anerkannten [2]). Die perfecti befanden sich in einem ähnlichen Verhältnisse zu der ganzen Sekte, wie bei den Manichäern die electi. Sie stellten sich als Solche dar, welche in gänzlicher Armuth, unter immerwährenden Verfolgungen unstät umherziehend dem Leben Christi und der Apostel wahrhaft nachfolgten, während der Wandel der verweltlichten Geistlichkeit damit in Widerspruch sey [3]). Aus der Zahl dieser Vollkommenen wurden, wie bei den Manichäern, die Vorsteher der Sekte gewählt: zuerst der Bischof, dann unter diesen ein filius major und ein filius minor, dann ein Diakonus [4]). Merkwürdig ist es, daß Manche schon von Kindheit an, für das Amt eines Bischofs bestimmt und dafür erzogen, keine andere Milch als Mandelmilch, und kein Fleisch außer dem der Fische zur Nahrung erhielten, ganz die strenge Kost der perfecti führen mußten [5]). Ein solcher dem Wesen des christlichen Lebens widerstreitender Gegensatz konnte aber immer demselben nur nachtheilig seyn, so daß, je höher die Forderungen an die Lebensstrenge der perfecti gemacht wurden, man desto mehr den credentes nachzusehen geneigt war. Doch wie werden wir mit dem eben Bemerkten es vereinigen können, daß nach dem Zeugnisse der ersten Gegner selbst das tadellose strenge Leben es war, was die Katharer überhaupt auszeichnete, wie sie dadurch sich bemerklich machten, daß sie des Fluchens und Schwörens sich enthielten, das Ja und Nein statt aller andern Versicherung ihnen galt? Es kann seyn, daß erst, da die Sekte sich weiter ausbreitete und viele Proselyten zu machen suchte, dieser Gegensatz zwischen dem sittlichen Leben der perfecti und

---

1) Rainer f. 267.

2) Omnes ecclesiae Catharorum recipiunt se invicem, licet diversas habeant opiniones et contrarias. L. c. f. 271.

3) S. z. B. den Brief des Propstes Evervin von Steinfeld, in welchem er dem Abte Bernhard von Clairvaux einen Bericht über die im Kölnischen aufgefundenen Katharer abstattet, in dem dritten Bande von Mabillon's Analecta nach der Octavausgabe.

4) Rainer f. 269.

5) Nutrientes eum lacte amygdalino et pecudis, bei Rainer f. 272: soll ohne Zweifel heißen: et non pecudis.

der credentes mehr hervortrat und die Anforderungen an die letzten herabgestimmt wurden. Es kann aber auch seyn, daß jene, welche nicht besser waren als der große Haufe in der herrschenden Kirche, nicht zu den Gläubigen der Katharer, sondern zu den Katechumenen, den auditores, gehörten, daß von den Gegnern der Katharer, welche nur auf die Unterscheidung zwischen den perfectis und den credentibus aufmerksam waren, die Katechumenen von den letzten nicht immer gehörig unterschieden und Manches, was die Katechumenen treffen konnte, auf die credentes übertragen worden wäre [1]; und so kann es seyn, daß solche auditores es waren, welche das zu empfangende consolamentum bis zur Todesstunde aufschoben, in der Hoffnung, dann mit einem Male von allen Sünden gereinigt in die höhere Welt überzugehen. Es erhellt wenigstens aus dem von Philipp vom Limborch herausgegebenen Protokolle der Inquisition zu Toulouse [2]), welches die Verhöre vieler Männer und Frauen aus der Sekte der Katharer enthält, daß solche mit den Vorstehern derselben einen Vertrag schlossen [3]), vermöge dessen sie in tödtlicher Krankheit durch das consolamentum in die Sekte aufgenommen werden sollten, um dann von allen Sünden befreit gleich in das Paradies überzugehen [4]). Es wird dies so erklärt, daß sie dann erst in die Sekte aufgenommen würden [5]). Die Vorsteher der Katharer wurden zu Kranken gerufen, um etwas an ihnen zu vollziehen, wodurch sie ihrer Gemeinschaft einverleibt und so des Heils theilhaft gemacht werden sollten [6]), ohne Zweifel, das consolamentum ihnen zu ertheilen. Es kamen Fälle vor, daß Solche, welche in der Krankheit durch die Todesfurcht zu dem Entschlusse gebracht worden, in die Sekte sich aufnehmen zu lassen und zu denen deshalb schon

---

1) Der Propst Everwin von Steinfeld unterscheidet in dem angeführten Briefe diese drei Klassen: Prius per manus impositionem de numero eorum, quos auditores vocant, recipiunt quemlibet inter credentes et sic licebit eum interesse orationibus eorum, usquedum satis probatum eum faciunt electum.

2) In dem Anhange zu seiner historia inquisitionis. Amstelodami 1692.

3) La convenensa genannt.

4) In dem angeführten Protokolle f. 29: Fecit pactum haereticis, quod ipsi vocant la convenensa, quod peteret haereticos, in infirmitate sua, ut reciperent eam et salvarent animam ipsius et si evaderet, quod servaret et teneret vitam et sectam ipsorum et observantias. f. 111 die Worte eines Vorstehers dieser Sekte: Quod in ipso erat salvatio et si aliquis in fine suo reciperet ab ipso ordinationem, salvabatur et ibat in paradisum.

5) Die vorkommenden Ausdrücke: haereticari, f. 22 die convenensa pactum, quod reciperetur in fine per eos ad sectam ipsorum.

6) F. 20: Ut facerent aliquid, per quod salvaretur in ordine ipsorum.

Vorsteher derselben gerufen worden, als ihr Zustand sich besserte, wieder davon zurücktraten [1]). Freilich stellt Rainer die Sache so dar, daß Diejenigen, welche schon Gläubige waren, bei ihrem Ende, um selig zu werden, all das Ihrige der Sekte vermachten und sich ganz derselben ergaben [2]). Doch auf alle Fälle werden wir uns im Sinne der Katharer die Sache so denken müssen: Mochte Einer vor seinem Tode zu den Katechumenen oder zu den credentes gehört haben, nur indem er sich zu der Weltentsagung, die von den perfectis verlangt wurde, entschloß und verpflichtete, konnte er gleich in den Himmel einzugehen hoffen; denn was die Manichäer von den electis sagten, das werden diese Katharer von den perfectis gesagt haben, daß, ihnen zuzugehören, ein nothwendiger Durchgangspunkt für die Wiedervereinigung mit dem Himmel sey [3]). Solche begannen daher auch in ihrer Krankheit ein streng ascetisches Leben, sie mußten sich verpflichten, nur Wasser, besonders keine Milch zu trinken, kein Frauenzimmer sich zu nahe kommen zu lassen [4]). Wenn Einer, der das consolamentum empfangen hatte, sich nachher doch bewegen ließ, von dem Verbotenen etwas zu essen, mußte er von Neuem das consolamentum sich ertheilen lassen, die reconsolatio [5]). Wir erkennen den finstern ascetischen Geist des schroffen Dualismus [6]), das ächt orientalische, an die Selbstvernichtung der Hindu's erinnernde Gepräge, wenn Diejenigen, welche so zuletzt das consolamentum empfingen, veranlaßt wurden, dem Hungertode sich hinzugeben, was endura genannt wurde [7]), um desto sicherer in das Lichtreich überzugehen, oder einer desto höheren Stufe in demselben sich zu

1) F. 15: Einer gerufen, ad haereticandum quemdam infirmum, sed non fuit haereticatus, quia invaluit — und ähnliche Fälle mehr.

2) Credentibus ipsorum nullam dant spem salutis, nisi ad ipsorum sectam relictis omnibus convertantur et saltem in extremo vitae articulo manus impositionem ab ipsis accipiant. Dicunt enim, omnia peccata per manus impositionem ab ipsis factam relaxari et spiritum sanctum infundi. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 272.

3) So wird in jenem Protokolle der Inquisition zu Toulouse f. 152 von Einem, der zu den Katharern übertreten wollte, gesagt, daß er zu einem solchen sich begeben, ut addisceret vitam et sectam dicti haeretici et quod volebat et proponebat esse et fieri haereticus perfectus seu vestitus, sicut ille erat, qui vocant se bonos homines.

4) Von einem Solchen f. 59: Quod non daret aliquem cibum cum pinguedine nisi aquam ad bibendum — und f. 104 von einer kleinen Tochter, die als haereticata keine Milch zu trinken sich verpflichtete.

5) L. c. f. 59: Iterum reconsolatus, quia peccaverat comedendo.

6) Wahrscheinlich fand dies nur bei den Katharern jener Richtung des absoluten Dualismus statt; die Lehren, welche in dem Protokolle der Inquisition zu Toulouse vorkommen, weisen durchaus auf diese Parthei hin.

7) Ponere se in endura et facere bonum finem. In jenem Protokolle f. 138.

versichern, oder sie suchten auf andere Weise den vermeinten Märtyrertod, Weiber und Männer, indem sie, in das Bad sich setzend, die Adern sich öffneten, sich vergifteten, wie mit wildem Gurkensaft[1]). Zwar mag wohl die Wuth, mit der die Katharer im dreizehnten Jahrhundert verfolgt wurden, dazu beigetragen haben, eine solche Schwärmerei, die den Tod suchte, bei ihnen zu befördern, und wir finden Beispiele, daß sie sich auf solche Weise den Tod gaben, um nicht als Schlachtopfer der Inquisitionen zu fallen[2]). Aber man ist doch durchaus nicht berechtigt, zu behaupten, daß diese Richtung des Lebenshasses, welche in dem ganzen Dualismus und Orientalismus dieser Sekte begründet ist, nur und erst durch die Verfolgungen hervorgerufen worden sey.

Die Katharer waren sehr eifrig, ihre Grundsätze überall auszubreiten, sie benutzten dazu alle günstigen Umstände und Alles, was ihnen als Mittel dienen konnte. Zu den günstigsten Umständen gehörten besonders die Kämpfe zwischen den Kaisern und Päpsten, die Spaltungen zwischen Staat und Kirche, wodurch ihr Eingang und ihre Verbreitung besonders befördert wurde, wie dies unter den Streitigkeiten zwischen den hohenstaufischen Kaisern und den Päpsten, in Italien und den Rheingegenden, geschah[3]). Wenn eine Gegend mit dem Interdikte belegt worden, verschaffte ihnen die Unzufriedenheit und das religiöse Bedürfniß der Laien

1) Solche Fälle kamen in dem Toulouser Protokolle mehrfach vor: Von einer Frau: In sua ultima aegritudine compos mentis existens in sectam recepta fuit, consolamentum per impositionem manuum petens, et recipiens ab iisdem, et legatum ipsis fecit, et ipsamet persolvit iisdem, et sic recepta per haereticos in abstinentia, quam ipsi vocant enduram, multis diebus perdurans sectam ipsorum servando, se fecit tanquam haereticam more ipsorum adorari, mortemque corporalem sibi accelerans, sanguinem minuendo, balneum frequentando potumque letiferum ex succo cucumerum silvestrium, immisso in eo vitro fracto, quo frangerentur ejus viscera, in fine. L. c. f. 33. Ein aus dem Samen wilder Gurken (Eselsgurken) bereiteter Saft, bei den Alten elaterium genannt, in gewissem Maaße als Heilmittel, Abführungsmittel gebraucht, in größeren Dosen tödtlich; „copiosius necat," sagt Plinius davon Hist. nat. lib. XX. c. III. — Die Vergleichung mit den öfter vorkommenden Aussagen in dem Protokolle von Toulouse dient zur Bestätigung von dem, was Rainer berichtet, wenn auch nicht Alles, was er sagt, als buchstäblich wahr anzusehen ist. Er erzählt, die Katharer ließen dem Kranken die Wahl, ob er den Märtyrern oder den Confessoren zugehören wolle. In dem ersten Falle werde er erdrosselt, in dem zweiten lasse man ihn den Hungertod sterben. T. XXV. f. 272.

2) Instrumentum ferreum, quod dicta Guilelma fecerat emi, cum quo perforaretur in latere subito, si venirent nuncii inquisitorum. In dem erwähnten Protokolle f. 76.

3) So bei dem Kampfe zwischen Alexander III. und Friedrich I.; s. Thomas Cantipraten. Apes lib. I. c. V. p. 23 — die streitige Kaiserwahl zwischen Philipp und Otto unter Innocenz III.; s. Caesar. Heisterbac. Distinct. V. c. XXI. f. 138.

noch mehr Gelegenheit als sonst, sich weiter zu verbreiten [1]). Humbert de Romanis konnte, indem er seine Ordensgenossen in der früher angeführten Schrift zum Eifer im Predigtamte ermahnte, das Beispiel der Häretiker, welche mit Lebensgefahr die Ortschaften und Häuser durchliefen, zur Nacheiferung ihnen darstellen [2]). Als Kaufleute besuchten sie oft die Messen und Märkte und benutzten den Verkehr des Handels als Mittel, um unter den vielen Menschen, welche dann zusammenströmten, einen Anschließungspunkt für ihre Lehren zu suchen [3]). Auch nach der damaligen Metropole aller wissenschaftlichen Bildung, nach Paris, sandten sie junge Männer aus ihrer Mitte, daß sie die dialektischen Künste lernen und diese zum Angriff auf die Kirchenlehre und zur Vertheidigung ihrer eigenen Lehre sich aneignen, auf die akademische Jugend einzuwürken suchen sollten [4]). Da unter ihren Gläubigen viele Handeltreibende waren, die sich großes Vermögen erworben hatten [5]), so konnten sie auch große Wohlthätigkeit gegen

---

1) S. Thomas Cantipraten. l. c.

2) Haeretici cum periculo corporis non cessant per domos et villas discurrere, ut pervertant animas. De eruditione praedicatorum lib. V. c. XXXI. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 447.

3) S. einen Brief des Papstes Innocenz III. an französische Bischöfe zur Warnung vor einigen Katharern: Qui tempore praedecessoris tui, cum essent haeretici, a villa fugere praedicta sub mercationis obtentu nunc adeunt loca suspecta et per tres aut quatuor menses commorantes ibidem, cum redeunt, secum adducunt sani dogmatis perversores. — Ein Augenzeuge sagt von den Katharern in Italien: Multos mercatores hac intentione mittunt ad nundinas, ut pervertant divites laïcos commensales et hospites, cum quibns loquendi familiariter indulgetur facultas ut multipliciter negociantes, aliorum pecunias hinc sibi lucrentur, inde animas nihilominus thesaurizent Antichristo. S. den Brief des Ivo von Narbonne bei Matthäus von Paris f. 538. Dieser Bericht ist eine wichtige Quelle, um das Treiben der Katharer kennen zu lernen. Jener Ivo war nämlich ein Geistlicher aus Narbonne, der bei dem päpstlichen Legaten der Häresie angeklagt worden, und die Furcht bewog ihn, wenngleich, wie er sagt, keiner Schuld sich bewußt, doch sich zu flüchten. Als ein von der Kirche der Ketzerei wegen Verfolgter fand er in den Gemeinden der Katharer in Italien überall eine sehr gastfreundliche Aufnahme, obgleich er als ein Mensch ohne höheres Interesse, der bloß seinen Lüsten nachlebte, dies nur, um auf ihre Kosten sich gute Tage zu machen, ohne ihre Ueberzeugungen zu theilen, benutzte. Von dem, was er während seines Zusammenlebens mit den Katharern erfahren hatte, erstattet er dem Bischof Gerald von Bordeaux in dem angeführten Briefe einen Bericht.

4) Wie in dem vorhin angeführten Briefe gesagt wird: Quod ex omnibus fere civitatibus Lombardiae et quibusdam Thusciae Parisios dociles transmisissent scholares, quosdam Logicis cavillationibus, alios etiam Theologicis dissertationibus insudantes, ad adstruendos ipsorum errores et professionem apostolicae fidei confutandam.

5) Wenn sie sich einer Nachfolge der Apostel in evangelischer Armuth rühmten, was freilich nur von den perfectis gelten konnte, wurde ihnen dies entgegengehalten, wie von Moneta: Nusquam invenitur in novo

die Mitglieder ihrer Parthei und Gastfreundschaft gegen alle aus der Fremde kommenden Brüder ausüben. Das, was die ersten christlichen Gemeinden so sehr auszeichnete, scheint bei dieser durch die Verfolgungen enger mit einander verbundenen Parthei wieder etwas Lebendiges geworden zu seyn. Der genannte Dominikanergeneral Humbert stellt sie auch in Hinsicht des Eifers, mit dem sie für ihre dürftigen Glaubensgenossen Kollekten machten, den Katholischen als Muster der Nacheiferung dar [1]). Ihre Widersacher bezeichnen die reiche Unterstützung, welche Jeder, der zu ihren eigenthümlichen Grundsätzen sich bekannte, bei ihnen fand, als ein Mittel, wodurch ihr Anhang besonders befördert wurde [2]). Wie in den ersten christlichen Jahrhunderten jeder Christ, der einen Beglaubigungsschein von seiner Gemeinde mit sich brachte, der gastfreundlichsten Aufnahme bei seinen Glaubensbrüdern gewiß war, so konnte Einer aus der Mitte der Katharersekte, der durch eine ihrer Gemeinden empfohlen war, eine gleiche Aufnahme überall unter den Katharern erwarten. Und wenn ein solcher in Italien oder im südlichen Frankreich reisete, so fand er gewiß überall vollauf, was er brauchte [3]), was freilich auch von Betrügern gemißbraucht werden konnte [4]). Besonders die reisenden perfecti wurden in allen Häusern der credentes mit großer Ehrerbietung, dreifacher Kniebeugung aufgenommen, um ihren Segen gebeten; es versammelten sich bald da, wo sie eingekehrt waren,

---

testamento, quod Apostoli essent negotiatores, et quod pergerent ab nundinas causa negotiationis terrenae (wobei sie aber doch, wie wir gesehen haben, noch einen andern Zweck hatten) et quod anhelarent pecuniam cumulandam, sicut vos facitis, quomodo ergo illorum viam tenetis? Lib. V. c. I. f. 396.

1) Tanta est haereticis cura de auditoribus suis, quod non cessant discurrere et congregare eleemosynas, ut de ipsis sustentent credentes suos pauperes et alliciant alios socios suos ad credendum. Lib. I. c. XLI. f. 452.

2) Si pauper fueris et mendicus, moram cum illis facias, statim exies opulentus, quippe a diluculo ad crepusculum in mundanis operosi mercaturis, manus non permittunt otiari. Ebrard. c. XXII. T. XXIV. f. 1566.

3) Es scheint, daß die Häuser der Katharer an gewissen in der Sekte bekannten, Allen, außer denselben, verborgenen Zeichen erkannt werden konnten. Von jenem nachher zu erwähnenden Katharer Punzilovo wird berichtet, daß er, aus Rimini zurückkehrend, zu Jemandem gesagt habe, es gebe dort viele Häuser derselben, und als er gefragt wurde, woher er dies wisse, habe er geantwortet: Ego bene cognosco eas, quia habent aliqua signa, per quae cognosco eas. Diese Zeichen wollte er aber Keinem angeben. S. die diesen Punzilovo betreffenden Akten in Muratori antiquitates Italicae medii aevi T. V. ed. fol. 131.

4) Wie es an dem Beispiele des oben genannten Ivo sich zeigt, der von seiner Aufnahme unter den Katharern zu Cremona sagt: Nobilissima Paterinorum bibi vina, radiolas et ceratia et alia illecebrosa comedens, deceptores decipiens.

alle Mitglieder der Sekte aus dem ganzen Orte, und wohl auch Andere, von denen man keine Angeberei zu befürchten hatte, wurden zugezogen, sie predigen, das neue Testament erklären zu hören [1]). Indem die Prediger der Katharer zuerst damit anfingen, praktische Wahrheiten vorzutragen, gegen welche Niemand etwas einwenden konnte, das den Laien vorenthaltene neue Testament ihnen bekannt machten, dasselbe ihnen erklärten, bahnten sie sich den Weg dazu, das Widersprechende zwischen der neutestamentlichen Lehre und der Kirchenlehre nachzuweisen, und nachdem sie den Glauben an diese allmählig erschüttert hatten, begannen sie nun unter Denen, bei welchen sie schon Vertrauen gewonnen hatten, ihre eigenen Meinungen vorzutragen. Im südlichen Frankreich nahmen sie die Töchter der armen Adlichen zu sich und erzogen diese umsonst. Diese wurden so für ihre Lehren gewonnen, und durch solche konnten diese nun in den Familien verbreitet und fortgepflanzt werden [2]). Wenn die Vertheidiger der Kirchenlehre die Wunder alter und neuer Zeit als Zeugnisse für dieselbe geldend machten, so erklärten die Katharer solche Wunder entweder für Täuschung oder für Werke der Zauberei, welche durch das böse Princip zur Beförderung seines Reiches vollbracht würden [3]). Um das Volk zu überzeugen, daß Alles Betrug sey, stellten sich manche Katharer selbst als Kranke, Besessene, suchten vorgeblich Heilung bei einem als Wunderthäter verehrten Manne, und wenn sich dieser durch sie täuschen ließ, deckten sie nachher der erstaunten Menge den wahren Hergang der Sache auf und sagten nun: „Hier habt ihr ein lebendiges Beispiel. Sowie hier Alles Betrug war, wird es mit allen Wundern, durch die ihr euch täuschen ließe, ebenso seyn“ [4]). Sie verbreiteten Gerüchte von Wunderheilungen, die an schmutzigen Orten, oder wo die Gebeine eines Verbrechens, Ketzers begraben waren, stattfanden. Sie wußten, was in jener Zeit nicht schwer war, es dahin zu bringen, daß große Schaaren des Volkes dahin strömten. Dann

1) Wie in dem Protokolle der Inquisition zu Toulouse oft vorkommt.

2) Humbert. lib. II. c. XLVIII. f. 480: In partibus Albigensium nobiles pauperes tradebant filias suas haereticis ad sustentandas eas et erudiendas et sic fiebant haereticae. Um diesem Einflusse entgegenzuwürken, bestimmten die Dominikaner ein Kloster daselbst besonders für die Erziehung der adelichen Töchter.

3) S. das Werk des Lukas Tudensis (des Bischofs Lukas von Tuy) adversus Albigenses lib. I. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 195.

4) So suchten sie dem Einflusse des Dominikaners Peter von Verona, eines eifrigen und bei dem Volke viel vermögenden Verfolgers der Häretiker, der im Jahre 1252 in diesem Kampfe seinen Tod fand, entgegenzuwürken. S. seine Lebensgeschichte Mens. April. T. III. c. II. §. 18. f. 691.

deckten sie den Betrug auf und suchten so das Volk in seinem Glauben irre zu machen, oder in Streit mit der Geistlichkeit, wenn diese dem Unwesen steuern wollte, zu verwickeln[1]). Katharer, die in armer Kleidung, mit blassem Angesicht erschienen, die Merkmale ihrer vielfachen Selbstpeinigung an ihrem Leibe trugen, konnten, ehe man sie als Ketzer erkannte, bei dem Volke große Verehrung erlangen und diese mit manchen Künsten benutzen, um auch für Wunderthäter gehalten zu werden, so daß es der Geistlichkeit schwer werden mußte, ihrem Einflusse entgegenzuwürken[2]).

Am Ende des dreizehnten Jahrhunderts fehlte nicht viel daran, daß ein Mann, der zur Beförderung dieser Sekte in Italien viel gewürkt hatte, kanonisirt worden wäre. Armanno Punzilovo war ein reicher angesehener Bürger zu Ferrara, der aus einer Familie der Katharer stammte, selbst unter die consolati oder perfecti aufgenommen worden. Er stand mit den Gemeinden derselben in den verschiedenen Städten Italiens in enger Verbindung, beherbergte sie häufig und hielt Zusammenkünfte derselben in seinem Hause. Er hatte den Verdacht der Inquisition gegen sich erregt, aber sie zu täuschen gewußt, wie er auch heuchlerischer Weise an dem katholischen Cultus Theil nahm, mit aller Andacht seinen katholischen Seelsorgern zu beichten schien. In einem langen Leben hatte er sich durch seine Frömmigkeit, Sittenstrenge, Wohlthätigkeit allgemeine Verehrung erworben, als er im J. 1269 starb, und bald strömten Viele zu seinem Grabe hin, da er wie ein Heiliger betrachtet wurde. Es verbreiteten sich viele Gerüchte von Wunderheilungen, welche daselbst verrichtet würden; was theils ähnlich zu erklären ist wie andere solche Erscheinungen dieser Zeit, theils mochten auch die Täuschungskünste der schlauen Katharer dabei im Spiele seyn. Es wurden eine Reihe von Jahren hindurch Protokolle von den Wundern aufgenommen, welche den Protokollen von den Wundern andrer Heiligen, die ihre Kanonisation herbeizuführen dienten, durchaus

1) Ein solches Beispiel von Lucas Tudensis lib. III. c. VIII. erzählt. Quod callide fecerant, quibusdam detegentes haeretici deridebant fidem Catholicam et simili artificio fieri miracula in ecclesia coram sanctorum corporibus affirmabant. Dann, wie die Geistlichen und Mönche, welche zuerst die Andacht des Volkes unterstützt, ein Haus für die Andächtigen dort erbaut hatten, nachher dagegen auftraten, instabant fratres minores et clerici, ne populi vota sacrilegia in loco sordido immundis ossibus exhiberent, et magis accendebantur animi laïcorum ad cultum diabolicum peragendum et fratres praedicatores et minores ac clericos universos, quia erant contrarii suis operibus, haereticos conclamabant.

2) Beispiele bei Cäsarius von Heisterbach Distinct. V. c. XIX. f. 138 und IX. c. XII. f. 270.

nicht nachstanden, und es wurde auch auf die Kanonisation dieses Mannes in Rom angetragen. Doch unter den Verhandlungen darüber kamen bei sorgfältigerer Nachforschung Aussagen zum Vorschein, welche immer mehr Verdacht gegen ihn erregten. Und das Ergebniß von Allem war endlich im J. 1301, daß er, statt für einen Heiligen erklärt zu werden, als Erzketzer verdammt und sein Leichnam ausgegraben wurde [1]).

Die abentheuerlichsten Gerüchte von den unnatürlichsten Ausschweifungen und andren Gräuelthaten, welche in den verborgenen Versammlungen der Sekte begangen werden sollten, waren unter der Menge verbreitet, wie gegen die ersten Christen, nachher gegen die Juden, ähnliche Anklagen erhoben wurden, und bei allen Gegnern der herrschenden Religion sich immer Aehnliches zu wiederholen pflegt. Die fanatische Menge übte eine schnelle Justiz aus, indem sie solche Leute zum Scheiterhaufen fortriß. Dies geschah im Anfange dieser Periode in den Rheingegenden und in Frankreich. Das Volk suchte in solchen Fällen sogar der ordentlichen Untersuchung durch die Geistlichen zuvorzukommen, indem es ihre zu große Milde fürchtete [2]). Der Abt Bernhard von Clairvaux erklärte sich gegen dies tumultuarische Verfahren der Menge. „Wir loben den Eifer, — sagt er — aber wir rathen nicht zu einer solchen Handlungsweise, denn der Glaube muß durch Ueberzeugung zu Stande kommen, soll nicht erzwungen werden [3]), obgleich es freilich besser wäre, daß die Irrlehrer durch die Macht des Schwerdtes zurückgehalten würden, als daß es ihnen gestattet wäre, Viele zu ihrem Irrthum zu verführen, doch nur durch das Schwerdt der von Gott dazu eingesetzten Obrigkeit“ [4]). Und in einer andern Predigt sagt er: „Sie sollen gefangen werden, nicht mit Waffen, sondern mit Gründen, wodurch ihre Irrthümer widerlegt, sie selbst aber wo möglich mit der katholischen Kirche versöhnt, zum wahren Glauben zurückgeführt würden; denn das ist der Wille Dessen, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Ein in der Kirchenlehre Geübter muß bei der Streitunterredung mit einem Häretiker dies seinen Zweck seyn lassen, den Irrenden zu überzeugen, damit er sich bekehre, eingedenk jenes Wortes des Apostels Jakobus (5, 20): „Wenn aber ein

1) S. die merkwürdigen Verhandlungen in Muratori antiquitates Italicae medii aevi T. V. nach der Folioausgabe.

2) Wie ein solches Beispiel von dem Abte Guibert Novigent in dem dritten Buche seiner Lebensgeschichte c. XIV. erzählt wird: Fidelis interim populus clericalem verens mollitiem u. s. w.

3) Fides suadenda est, non imponenda.

4) In Cantica Canticorum Sermo LXVI. §. 12. T. I. f. 1499.

Solcher sich nicht überzeugen lassen will — sagt er — thut man besser, ihn zu vertreiben oder auch ihn in Gewahrsam zu bringen, als daß man ihn den ganzen Weinberg verwüsten lasse"[1]). Die Hildegard[2]), welche gegen diese Leute als solche eifert, durch die das ganze Land befleckt werde, welche in ihnen die Werkzeuge des Strafgerichts über die verderbte Geistlichkeit erblickte[3]), sie erklärte, daß man ihnen ihre Güter nehmen und sie fern von der Kirche vertreiben, aber nicht tödten müsse, weil auch in ihnen das Bild Gottes zu achten sey[4]). Der Letzte, welcher sich gegen die Anwendung der Todesstrafe bei den Katharern erklärte, war der fromme Petrus Cantor, er führt das Beispiel des Papstes Eugen III. und des Erzbischofs Samson auf dem Concil zu Rheims im J. 1148 an. Ein Mänichäer, der zum Eingeständniß seiner Irrthümer gebracht worden, sey nach dem Beschlusse des Concils nicht getödtet, nicht am Leibe bestraft, sondern, damit er nicht Andere verführen und wo möglich zur Buße geführt werden sollte, in ein Gefängniß gesetzt und in demselben mit dürftiger Kost bis an seinen Tod erhalten worden[5]).

Wenn die Katharer von den Bischöfen über ihre Lehre befragt wurden, gaben sie gern unbestimmte, ausweichende Antworten, baten, man möge nicht weiter in sie dringen[6]). Sie konnten sich dadurch helfen, daß sie die Glaubensartikel in einem andern Sinne verstanden[7]), wie dies z. B. bei dem Artikel von der Dreieinigkeit, von der Maria als der Mutter Gottes, von den Wundern Christi, von der künftigen Auferstehung, von der Taufe der Fall war[8]). Es ist merkwürdig, daß dieselben Leute,

---

1) Ex hoc jam melius, ut quidem ego arbitror, effugatur aut etiam religatur, quam sinitur vineas demoliri. In Cantica Canticorum Sermo LXIV. §. 8. f. 1486.

2) S. Bd. VII. S. 279.

3) Ohne Zweifel schwebte ihr das Bild dieser Leute, wie sie damals erschienen, vor, wenn sie schreibt: Populus iste a diabolo seductus et missus pallida facie veniet et velut in omni sanctitate se componet et majoribus secularibus principibus se conjunget. Der Brief an die Geistlichkeit in Köln p. 166. Epistolae Hildegardis. Colon. 1566.

4) Quoniam forma Dei sunt. In der epistola ad Moguntinenses p. 138.

5) Verbum abbreviatum p. 200.

6) Wie in jenem von Guibert angeführten Verhör, als, nachdem sie sich im Allgemeinen über die Taufe erklärt hätten, in sie gedrungen wurde, sich bestimmter auszusprechen, sie antworteten: Propter Deum ne nos adeo profunde scrutari velitis.

7) Rainer sagt: Index cautus sit circa tales, quia sicut anguilla, quanto fortius stringitur, tanto facilius elabitur, sic in omni responsione haereticorum invenies duplicitatem. L. c. T. XXV. f. 274.

8) Als die Katharer auf dem Concil zu Lombez (Lumbariense) im südlichen Frankreich im J. 1165 verhört wurden, hielten sie zuerst in den

welche kein Bedenken trugen, durch zweideutige Erklärungen oder mancherlei Arten des geistlichen Vorbehalts ihre Richter zu täuschen, sich doch, wie sie das Verbot der Bergpredigt buchstäblich verstanden, ängstlich scheuten, einen Eid zu leisten. Man konnte die perfecti daran erkennen, daß sie entweder etwas mit einem Eide zu bekräftigen schlechthin sich weigerten, oder Ausflüchte suchten, um ihr Gewissen damit zu beschwichtigen, daß sie nicht aus eigener Seele einen Eid leisteten, sondern nur eine ihnen vorgesagte Eidesformel mechanisch nachsprächen [1]). Als auf dem Concil zu Lombez die Katharer für die Menge ein ganz der Rechtgläubigkeit entsprechendes Bekenntniß vorgetragen hatten, und sie aufgefordert wurden, dies eidlich zu bekräftigen, erklärten sie, daß sie auf keinen Fall schwören würden, weil dies den Evangelien und den Briefen der Apostel zuwider sey. Wir haben schon bemerkt, wie daher, wer aus gewissenhafter Ehrfurcht vor dem Worte Christi

---

Antworten, welche sie den Bischöfen gaben, den Grundsatz vest, keine Lehre anzuerkennen, die sich nicht aus dem neuen Testamente beweisen lasse, und gaben in Beziehung auf die einzelnen Lehren unbestimmte und ausweichende Antworten. Als sie z. B. über die Kindertaufe gefragt wurden, erklärten sie, sie würden weiter nichts sagen, sondern nur aus dem Evangelium und den Briefen antworten. Als sie über den Leib und das Blut des Herrn im Abendmahle befragt wurden, antworteten sie zuerst, was sie auch von ihrem Standpunkte sagen konnten, daß, wer es würdig genieße, selig werde und wer unwürdig, sich der Verdammniß theilhaft mache. Und dann fügten sie hinzu, daß dasselbe von jedem Guten, sey es ein Geistlicher oder Laie, geweiht werden könne, was sich ohne Zweifel auf ihre früher von uns entwickelte Lehre von dem täglichen Liebesmahle bezog, sie wollten weiter nichts antworten, weil sie, über ihren Glauben Rede zu stehen, nicht gezwungen werden könnten. Ueber die Ehe, welche sie gewiß verdammten, gaben sie eine zweideutige Erklärung. Ueber Buße und Beichte befragt, antworteten sie: Für die Kranken genüge es, wenn sie ihre Sünden bekenneten, wann sie wollten. Ueber die Gesunden wollten sie sich nicht weiter auslassen, weil Jakobus nur von den Kranken rede. Auf die Frage, ob außer der Zerknirschung des Herzens und dem mündlichen Bekenntnisse auch eine kirchliche Genugthuung erfordert werde, antworteten sie: Jakobus rede nur von dem Bekenntnisse, und sie wollten nicht besser seyn als der Apostel, daß sie etwas von dem Ihrigen hinzufügen sollten, wie die Bischöfe thäten. Als darauf von den Bischöfen das Verdammungsurtheil über sie und ihre Lehren gefällt worden, wandten sie sich zur versammelten Menge und sprachen: „Hört, ihr guten Leute, unsern Glauben, den wir bekennen. Wir bekennen aber propter dilectionem et gratiam vestri.“ Was freilich zweideutig war, als ob sie nur, um der für das Verständniß der reinen Wahrheit unfähigen Menge kein Aergerniß zu geben, sich so aussprächen. Welche Zweideutigkeit ein Bischof wohl bemerkte, und daher ihnen dies vorhielt: „Vos non dicitis, quod propter gratiam Domini dicatis atque dicitis propter gratiam populi,“ und sie sagten darauf ein ganz der Rechtgläubigkeit entsprechendes Bekenntniß her, welches Manches, das sie ehrlicherweise nicht sagen konnten, enthielt.

1) Wie Rainer sagt T. XXV. c. IX. f. 274: Ut formet sibi conscientiam, quod non sit jurans, sed tantum recitator juramenti judicis.

nicht schwören wollte, leicht den Verdacht, daß er zu den Katharern gehöre, sich zuziehen konnte. Da man nun ihren Erklärungen nicht trauen zu können meinte und da, wenngleich seit älteren Zeiten bedeutende Stimmen gegen die Gottesurtheile sich erklärt hatten [1]), dieselben doch bis zum dreizehnten Jahrhundert noch durch kein allgemeines Kirchengesetz verboten waren [2]), so gebrauchte man in solchen zweifelhaften Fällen Gottesurtheile, um sich von der Schuld oder Unschuld der Verdächtigen zu überzeugen [3]). Dadurch konnte es nun sogar geschehen, daß Solche, welche ohne hinlänglichen Grund den Verdacht der Ketzerei sich zugezogen hatten, nach der unsicheren Entscheidung eines solchen Gottesurtheils, obgleich unschuldig, geopfert wurden. Der treffliche Petrus Cantor, der eifrige Gegner der Gottesurtheile, als einer dem Geiste des Christenthums und der Kirche widerstreitenden Einrichtung [4]), er greift auf das Nachdrücklichste die Willkühr und Gewissenstyrannei in dem Verfahren gegen die Katharer an. „Die Heiden — sagt er — setzten einst dem Christen, der nicht überführt worden, oder nicht selbst bekannt hatte, eine Frist von dreißig Tagen, sich zu entscheiden, ob er den Götzen opfern wolle oder nicht. Von Demjenigen aber, welcher überzeugt worden, oder bekannt hatte, und den Namen Christi verläugnete, wurde nichts weiter verlangt, als daß er den Götzen opferte. Ob er so im Herzen gesinnt sey, wurde nicht geprüft. Wie nimmt sich nun die Kirche heraus, durch ein ihr fremdes Gericht die Herzen der Menschen erforschen zu wollen? Oder warum wird den Katharern die gesetzmäßige Frist nicht bewilligt? warum werden sie sogleich verbrannt?" Er führt an, daß ehrbare Matronen, welche nicht zum Dienste der Lust ihrer Priester sich hergeben wollten, von diesen, als der Sekte der Katharer angehörend, angeklagt und von einem Mächtigen, den er als einen thörichten Eiferer für den Glauben bezeichnet, verurtheilt wurden, während daß man zufrieden war, von reichen Katharern nur Geld zu erpressen [5]).

---

1) Gegen dieselben erklärten sich, indem er darin ein Gott-versuchen-wollen und etwas durch die Kirchengesetze Verbotenes sah, Ivo von Chartres ep. 74 und 205.

2) Erst das lateranensische Concil vom J. 1215 verbot wenigstens den Geistlichen alle Theilnahme an den Gottesurtheilen und riß dieselben von aller Verbindung mit der Kirche los: Nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cujuslibet benedictionis aut consecrationis impendat.

3) Das judicium aquae frigidae in dem oben erwähnten Falle bei Guibert. Novigentens. de vita sua lib. III. c. XVI.

4) S. Verbum abbreviatum p. 200.

5) Loculis divitum Catharorum emunctis et abire permissorum. Derselbe führt das Beispiel einer Klausnerin an, welche durch vertrauten

Doch zuweilen siegte das menschliche Mitgefühl über den Fanatismus und die Katharer fanden Theilnahme bei Vielen, welche die Kirche der Grausamkeit anklagten [1]).

Die Katharer wußten gut nachzuweisen, wie sehr die Verfolgungen gegen Irrlehrer dem Wesen des Christenthums widerstritten. Sie beriefen sich z. B. auf die Parabel von dem Weitzen und dem Unkraute, als Beweis dafür, daß man nicht durch gewaltsames Eingreifen menschlicher Willkühr dem göttlichen Sichtungsprozesse vorgreifen müsse [2]). Wilhelm von Paris, der diese Lehre als eine zu seiner Zeit aus teuflischem Abgrunde hervorgegangene, gegen das göttliche Gesetz und die göttliche Gerechtigkeit sich auflehnende, bezeichnet [3]), wendet dagegen ein: „Gewiß habe doch Christus nicht gewollt, daß das Unkraut, sondern nur, daß der Weitzen geschont werde. Daher konnte er nicht wollen, daß das Unkraut auf Kosten des Weitzens verschont werde, nicht dann, wenn es nur zum Nachtheile des Weitzens geschehen könne. Wo also die Gottlosen zum Nachtheile des Volkes Gottes um sich griffen, müsse man sie ausrotten und auch durch die Todesstrafe, wenn es nicht anders geschehen könne. Es sey nun zwar wahr, daß Diejenigen, welche jetzt zum Unkraute gehörten, in Weitzen umgewandelt werden könnten, aber dies sey etwas Ungewisses; daß aber durch Solche der Weitzen in Unkraut verwandelt werde, sey etwas Offenbares und Gewisses, denn die Einfältigen und Unwissenden würden durch die Schlauheit der Häretiker unglaublich leicht verführt. Durch wenig Unkraut werde leicht eine große Weitzensaat erstickt. Sehr schwer und selten sey die Bekehrung der Häretiker, sehr leicht und häufig aber die Verführung der Gläubigen [4])."

Die Unerschrockenheit und Ruhe, welche Katharer im Angesichte eines qualvollen Todes zeigten, konnte wohl auf die nicht ganz durch Fanatismus Verhärteten einen für sie günstigen Eindruck machen, und ihre Bestreiter wußten sich nicht anders zu

Umgang mit Katharern sich selbst in übeln Ruf bei dem Volke gebracht hatte, so daß Keiner ihr Lebensmittel darreichen wollte. Auf den Rath ihres Beichtvaters, dem sie ihre Unschuld betheuerte, beschloß sie sich dem Gottesurtheile des glühenden Eisens zu unterziehen; aber zweimal fiel dies zu ihrem Nachtheile aus. Verbum abbreviatum p. 202.

1) Wie Humbert de Romanis in der Instruktion für die Prediger seines Ordens auf solche Eindrücke und Vorwürfe Rücksicht nehmen zu müssen glaubt II., 62. f. 555 l. c.: Sunt multi, qui quadam falsa pietate moventur circa illos et judicant ecclesiam de nimia credulitate.

2) S. Moneta lib. V. c. XIII. f. 519.

3) De legibus c. I. f. 26.

4) Difficilem admodum et raram videmus haereticorum conversionem, facillimam autem et crebram fidelium subversionem.

helfen, als daß sie von der Macht des Satans dies ableiteten. Ein Bischof der Katharer, Namens Arnold, ging mit mehreren seiner Gläubigen dem Scheiterhaufen standhaft entgegen, und verlangte nur vorher ein Brodt und ein Becken mit Wasser, ohne Zweifel, um das Abendmahl nach ihrer Weise auszutheilen. Als sie schon stark brannten, legte er mitten in den Flammen die Hand ihnen auf das Haupt und sprach: „Seyd getrost, meine Brüder, noch heute werden wir bei dem heiligen Laurentius seyn." Eine schöne Jungfrau, die mit ihnen zum Tode verurtheilt worden, erregte Mitleid und man entriß sie den Flammen; man versprach ihr, wenn sie der Sekte entsagen wolle, sie in ein Kloster zu schicken, oder sie zu verheirathen. Sie schien zuerst sich dadurch bestimmen zu lassen. Aber als jener Arnold schon gestorben war, fragte sie, wo der Verführer liege, warf sich, indem sie sich die Hände vor das Gesicht hielt, über den Leichnam und starb in den Flammen [1]).

Die Verfolgungen beförderten die Ausbreitung der Katharer, welche oft in verborgenen Schlupfwinkeln, unterirdischen Gemächern ihre Versammlungen hielten [2]). Während der Streitigkeiten des Papstes Gregorius IX. mit dem Kaiser Friedrich II. und der Abwesenheit des Ersteren von Rom konnten die Katharer daselbst nicht allein unter Laien, sondern auch Geistlichen sich verbreiten, so daß, wie aus einer im J. 1231 angestellten Untersuchung sich ergab, auch viele Priester von der Ketzerei angesteckt waren und die schärfsten Maaßregeln zu ihrer Unterdrückung angewandt werden mußten. Wer von dem Vorhandenseyn der Häretiker oder ihren verborgenen Versammlungen etwas wußte und keine Anzeige davon machte, sollte excommunicirt seyn. Es wurde auf das Strengste bei Strafe des Bannes jedem Laien öffentlich oder privatim über den Glauben zu disputiren verboten [3]). In offenem Trotze gegen die Kirche konnten sie wagen, sich einen Papst als Oberhaupt für ihre zerstreuten Gemeinden zu erwählen. So erscheint im südlichen Frankreich ein solcher Papst, Nequinta, dieser hielt im J. 1167 eine Kirchenversammlung zu Toulouse, zu welcher viele Männer und Frauen herbeiströmten, um von dem Papste das consolamentum zu empfangen. Es kamen auch viele Bischöfe der Parthei mit ihren Geistlichen [4]). Neun Bischöfe wurden eingesetzt und erhielten von dem Papste die Ordination durch das

1) S. Caesar. Heisterbac. Dist. V. c. XIX. f. 138.
2) L. c. Dist. V. c. XXII. f. 142.
3) S. Raynaldi Annales bei d. J. 1231. N. 13 u. d. f.
4) Episcopi cum consilio suo, wird gesagt.

consolamentum [1]). Da unter den Bischöfen der Katharer Streitigkeiten über die Grenzen ihrer Kirchensprengel entstanden waren, wurden Einige dazu eingesetzt, diese Grenzen genauer zu bestimmen [2]). Später, um das J. 1223, wählte sich die Sekte in ihrem Ursitze in der Bulgarei einen Papst, Bartholomäus, der in Allem dem römischen Papste nachahmte, zu welchem Abgeordnete der Sekte von allen Seiten kamen, um ihn über streitige Gegenstände zu befragen. Er begann seine Briefe so: Bartholomaeus, servus servorum, sanctae fidei N. N. salutem. Von einem Bischof der Sekte in Carcassone, den er zu seinem Vicar ernannt hatte, eingeladen, machte er eine Villa jener Gegend zu seiner Residenz [3]).

Zu den aus dem Orient stammenden Sekten gehören vielleicht noch die Pasagii oder Pasagini. Es erhellt aus der Uebereinstimmung der beiden Berichte über diese seit den letzten Zeiten des zwölften Jahrhunderts in Italien erscheinende Sekte [4]), daß sie aus einer Vermischung des Judenthums und Christenthums hervorgegangen war. Sie verbanden mit dem Bekenntnisse zu Christus die buchstäbliche Beobachtung des mosaischen Gesetzes, außer den Opfern, welche natürlich nach der Zerstörung des Tempels wegfallen mußten. Sie erneuerten ferner den Subordinatianismus in der Dreieinigkeitslehre. Christus betrachteten sie nur als das erste unter den von Gott hervorgebrachten Geschöpfen, wahrscheinlich Den, durch den Gott alle andern Geschöpfe hervorgebracht. Es kann nun die Frage seyn, woher diese Vermischung abzuleiten ist. Da viele Juden überall verbreitet waren, da diese, obgleich vielfach bedrückt und verfolgt, durch ihre Reichthümer sich oft vielen Einfluß verschafften, durch ihr Geld Große und Mächtige sich zu Freunden gemacht hatten und von diesen beschützt wurden [5]), da wir sonst manche Spuren von einer Ein=

---

1) So wird von einem Solchen gesagt: Accepit consolamentum et ordinem episcopi, ut esset episcopus ecclesiae Tholosanae.

2) Divisores ecclesiarum. Die Akten dieses Concils in der Histoire des Ducs, Marquis et Comte de Narbonne, par le Sieur Besse. Paris 1660. p. 483.

3) Matthäus von Paris bei d. J. 1223 in der angeführten Ausgabe f. 267 die zum Beleg für das Gesagte dienende Urkunde, ein Brief des päpstlichen Legaten an den Erzbischof von Rouen.

4) Des Bonacursus: De vita haereticorum in den Spicileg. von D'Achery T. I. f. 212 — und eines G. von Bergamo in Muratori antiq. Ital. medii aevi T. V. f. 151.

5) Worüber Lukas Tudensis klagt lib. III. c. III.: Audiunt saeculi princeps et judices urbium doctrinam haeresium a Judaeis, quos familiares sibi annumerant et amicos. Si aliquis, ductus zelo legis Dei, aliquem horum exasperavit, punitur quasi qui tangit pupillam oculi judicis civitatis.

würkung der Juden auf die Ueberzeugung der Christen, mit denen sie vielen Verkehr hatten, bemerken können [1]), so wäre es wohl möglich, daß aus diesem Einflusse des Verkehrs mit den Juden der Ursprung einer solchen Judenthum und Christenthum mit einander vermischenden Sekte, als einer im Abendlande selbst heimischen, zu erklären wäre. Der Bischof Lukas von Tuy betrachtet es als einen Kunstgriff der Häretiker, daß sie sich beschneiden ließen, für Juden sich ausgäben und unter dieser Larve freier ihre Meinungen vortrügen, bei den Gönnern und Freunden der Juden leichter Schutz und Eingang fänden [2]). Es erhellt leicht, wie unwahrscheinlich es ist, daß Solche, welche nicht selbst Juden waren, insbesondere Katharer, an welche man hier denken müßte, diese Feinde des Judenthums, der verhaßten, nach ihrer Meinung vom bösen Princip eingesetzten, Beschneidung sich unterzogen, für Juden sich ausgegeben haben sollten, um eines solchen äußerlichen Zweckes willen, zu dessen Erreichung dies nicht einmal das beste Mittel war; denn wie sie von der einen Seite unter dieser Larve leichter Schutz und Eingang finden konnten, mußten sie von der andern Seite desto Mehrere, unter denen sie durch andere Mittel Einfluß sich hätten verschaffen können, zurückstoßen. Als das Thatsächliche, was von der subjektiven Auffassung des Berichters zu sondern ist, werden wir vielmehr nur dies anzusehen haben, daß es eine häretische Richtung gab, welche dem Judenthume sich anlehnte, welche Anlehnung aber mit Unrecht für eine nur zu gewissen Zwecken erheuchelte gehalten wurde. Der Name jener Sekte erinnert an das Wort pasagium (passage), welches Wanderung bezeichnet und auf die Reisen nach dem Orient, zum heiligen Grabe, Kreuzzüge besonders angewandt zu werden pflegte. Und es fragt sich daher, ob dies nicht als ein Fingerzeig in Beziehung auf den Ursprung der Sekte, ihre Ableitung aus dem Orient betrachtet werden muß, eine Spur davon, daß diese Sekte dem Verkehr mit Palästina ihr Daseyn verdankt, ob nicht aus älteren Zeiten eine Parthei von Judenchristen, als deren Spröß-

1) S. die oben, als wir von dem Abte Guibert sprachen, angeführten Beispiele und die Bulle des Papstes Nikolaus III. vom J. 1288, in welcher er anführt, daß nicht nur, was sich aus der Art der Bekehrung leicht erklären läßt, manche zum Christenthum übergetretene Juden zum Judenthume wieder zurückgekehrt seyen, verum etiam quam plurimi Christiani, veritatem catholicae fidei abnegantes, se damnabiliter ad Judaïcum ritum transtulerunt.

2) Haeretici quadam excogitata malitia plerumque circumciduntur et sub specie Judaeorum quasi gratia disputandi ad Christianos veniunt et haereticas quaestiones proponunt. Liberius tanquam Judaei haereses seminant, qui primo verbum haeresis dicere non audebant. Lib. III. c. III.

ling wir diese Sekte betrachten müßten, sich erhalten hatte. Die Art, wie sie über Christus als den Erstgeborenen der Schöpfung sich aussprachen, könnte auch vielmehr auf den Zusammenhang mit einer älteren jüdischen Theologie, als auf jene spätere rein abendländische Entstehung hinweisen.

Der durch den orientalischen Dualismus gegebene Anstoß hat zwar besonders darauf eingewürkt, eine Reaction des nach Freiheit verlangenden christlichen Bewußtseyns gegen das kirchlich-theokratische System hervorzurufen; doch ist dies nicht die einzige Ursache, durch welche solche Erscheinungen erzeugt wurden. Jene Verweltlichung der Kirche, jene Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes, mußte von selbst den Gegensatz eines gegen dieses Fremdartige sich auflehnenden christlichen Bewußtseyns erwecken, ein Gegensatz, der durch keine Mittel zurückgehalten werden konnte, immer stärker hervorbrechen mußte, bis er in der Reformation, als die Zeit erfüllt war, zu seinem Siege gelangte. Wie der von der Grundlage des Glaubens an Christus als den alleinigen Heiland ausgehende Entwickelungsprozeß der Kirche zur Reformation hinstrebte, mußten manche verwandte Erscheinungen vorangehen. Jene Sekten orientalischen Ursprunges waren nur etwas Vorübergehendes, das keine Nachwürkung in dieser besonderen Form zurückließ. Das länger Fortwürkende blieb nur der dadurch angeregte Gegensatz, der aber das orientalische und dualistische Element abstreifte und von andern Principien ausging. Von den Katharern finden wir nachher keine Spur mehr, aber jene Reaction des christlichen Bewußtseyns in andrer Form kam immer wieder zum Vorschein, bis sie in der Sekte der Waldenser eine dauerndere Gestalt erhielt. Mancherlei Einflüsse würkten zusammen, solche Reactionen anzuregen. Wir haben ja gesehen, wie die reformatorische Richtung der hildebrandinischen Epoche die Laien zur Empörung gegen die verderbte Geistlichkeit aufgefordert, der Papst an die Spitze einer reformatorischen Volksbewegung sich gestellt hatte, und wie diese, nachdem einmal der erste Anstoß dazu gegeben worden, weiter führen konnte, als man gewollt hatte. Der Name der Patarener, welcher, zuerst eine Verbindung des Volkes gegen die verderbte Geistlichkeit bezeichnend, dann in eine Bezeichnung der Katharer überging, dient zum Beleg. Es entstanden so separatistische Richtungen, die Laien wollten mit den verderbten Geistlichen nichts mehr zu thun haben, solche Leute — meinten sie — könnten keine sakramentlichen Handlungen vollziehen; so konnte es geschehen, daß man weiter ging, die Sakramente der verderbten Kirche überhaupt für nichtig erklärte, daß in Laien wieder das Bewußtseyn des allgemeinen Priester-

thums erwachte, daß sie selbst unter einander die Sakramente zu verwalten sich für fähig hielten [1]). Es durfte nur ein Mann von einiger Gewalt über die Gemüther und von unternehmenderem Geiste der revolutionären Bewegung einen Mittelpunkt geben, und es konnten durch Einmischung wilder Leidenschaft und Schwärmerei die heftigsten Auftritte erfolgen. So stellte sich jener wilde Demagog Tanchelm, den wir freilich nur aus den Berichten der erbitterten Gegner kennen [2]), an die Spitze einer solchen separatistischen Volksbewegung in Flandern. Da er eine Reise nach Rom unternahm, läßt dies wohl darauf schließen, daß er keine ganz antikirchliche Richtung verfolgte, sondern vermöge seines Eifers gegen die unkeuschen Geistlichen in dem hildebrandinischen Systeme zu Rom eine Stütze finden zu können hoffte. Dazu kamen die durch die Investiturstreitigkeiten in Umlauf gesetzten Ideen, jene im Gegensatze mit der irdischen Herrlichkeit der Kirche sich geltend machende Idee von der Nachfolge des apostolischen Lebens in evangelischer Armuth, welche bald in manchen Gestaltungen des Mönchsthums dem Bestehenden sich anschloß, bald gegen die Kirche selbst sich auflehnte. So finden wir in manchen Gegenden Spuren von Vereinen solcher sogenannten Apostoliker, welche die apostolische Einfalt der Kirche wieder herstellen wollten und die wir mit den Katharern, mit denen man sie wegen mancher Aehnlichkeiten leicht verwechseln konnte, in Eine Klasse zu setzen uns hüten müssen.

Als der Propst Everwin von Steinfeld dem Abte Bernhard von Clairvaux von den Sekten, die im Kölnischen aufgetreten waren, Bericht erstattete, unterschied er von den Katharern ausdrücklich eine andere Parthei, welche wahrscheinlich, wenngleich in der Opposition gegen die katholische Kirche mit denselben übereinstimmend, doch durch eine mehr biblische Richtung, durch die Bestreitung des Dualistischen, Gnostischen sich von ihnen trennte,

---

1) So mußte der Bischof Ivo von Chartres die nothwendige Anerkennung eines besonderen Priesterthums gegen Solche behaupten, welche meinten, quascunque personas, etiam sacrum ordinem non habentes, verba dominica proferentes, sacramenta altaris et caetera ecclesiastica sacramenta posse conficere et salubriter accipientibus ministrare. Ep. 63. Ed. Paris 1610.

2) S. Norbert's Lebensbeschreibung c. XIII. Jun. T. I. f. 843 und den von Sebastian Tengnagel zuerst herausgegebenen Brief der Kirche von Utrecht an den Bischof Friedrich von Köln, dort f. 845 abgedruckt. Was ihm in Antwerpen Eingang verschaffte, war die schlechte Verwaltung der Kirche, wie in jener Lebensgeschichte erzählt wird, daß dem ganzen großen Kirchensprengel nur ein Priester vorstand, der sich um die Gemeinde wenig bekümmerte, wegen unerlaubten Umgangs mit seiner Nichte von dem Volke verachtet wurde.

und eben der Streit zwischen diesen beiden antikirchlichen Partheien hatte dazu gedient, ihre gemeinsamen Gegner auf sie aufmerksam zu machen [1]) Die verweltlichte verderbte Kirche — lehrten sie — hat die Macht, die Sakramente zu verwalten, verloren, die Nachfolger des Petrus haben den Antheil an der ihm übertragenen geistlichen Gewalt eingebüßt, da sie nicht in gottgeweihtem Leben ihm nachgefolgt sind. Nur die Taufe in der Kirche wollten sie noch anerkennen, weil, durch wen auch die Taufe verrichtet werde, Christus es sey, der taufe. Indem sie also nicht das consolamentum an die Stelle der Taufe setzten, unterschieden sie sich schon dadurch deutlich von den Katharern. Nur die Kindertaufe bestritten sie als unapostolische Einrichtung. So waren sie auch fern davon, mit den Katharern die Ehe zu verwerfen, welche sie als einen von Gott eingesetzten heiligen Stand anerkannten. Zur Heiligkeit der Ehe rechneten sie aber, daß sie zwischen Solchen, die noch nicht früher verheirathet gewesen, geschlossen werde, als eine unauflösliche Verbindung, was Gott zusammengefügt, dürfe kein Mensch trennen. Sie verwarfen die Fürbitten der Heiligen, die Nothwendigkeit der Fasten und der kirchlichen Genugthuung für die Sünde; weder die Sünder, noch die Gerechten bedürften ihrer, denn wenn der Sünder nur zu Gott seufze, würden ihm seine Sünden vergeben. Sie wollten nur, was von der Einsetzung Christi und der Apostel herrühre, anerkennen, alles Andere erklärten sie für Aberglauben. Sie bestritten die Lehre vom ignis purgatorius, indem sie behaupteten, daß schon, wenn die Seelen aus dem irdischen Leben abschieden, über ihr Loos für die Ewigkeit entschieden sey, und daher erklärten sie sich auch gegen alle Gebete und andere Werke für die Seelenruhe der Abgeschiedenen.

Auch bei einer Sekte, welche um diese Zeit im Gebiete von Perigueux [2]) im südlichen Frankreich auftauchte, bemerken wir durchaus keine Spur von dem Eigenthümlichen der Katharer, wenngleich mehr Schwärmerisches. In gänzlicher Verläugnung alles Irdischen wollten sie den Aposteln nachfolgen, sie enthielten sich des Fleisches und tranken sehr wenig Wein. Ihre Opposition gegen die Messe, welche ein Ziel der Angriffe aller antikirchlichen Richtungen zu seyn pflegte, scheint sie bis zur Verwerfung des Abendmahls überhaupt getrieben zu haben. Sie bestritten alle

---

1) Nachdem Everwin die Katharer geschildert, sagt er: Sunt item alii haeretici quidam in terra nostra, omnino ab istis discordantes, per quorum mutuam discordiam et contentionem utrique nobis sunt detecti. Mabillon Analecta T. III. p. 456. 2) Petragorium.

Verehrung des Kreuzes und der Bilder Christi als Götzendienst. Das häufige Kniebeugen, das von ihnen ausgesagt wird, berechtigt nicht zu einer Ableitung von den Katharern, sondern es ist wohl nur als ein Merkmal des pietistischen Elements anzusehen. Es wird eine ihrer Doxologieen angeführt, welche zu erkennen giebt, daß sie, dem Dualismus der Katharer zuwider, Gott als allgemeinen Schöpfer anerkannten. Da sie jener in dem religiösen Geiste der Zeit begründeten Idee der evangelischen Armuth sich anschlossen, ihren Angriffen auf die herrschende Kirche viel Wahres zum Grunde lag, auf die Bibel sich oft beriefen, so konnten sie vielen Eingang finden, wie berichtet wird, daß nicht nur Adliche ihre Besitzungen verließen und ihnen sich zugesellten, sondern auch Geistliche, Priester, Mönche und Nonnen ihnen anhingen [1]). Und es wird zu ihrer Charakteristik gesagt, daß, wenn ein auch noch so Bäurischer sich ihnen anschließe, er in weniger als acht Tagen so viel aus der heiligen Schrift lerne, daß Keiner im Disputiren mit ihm fertig werden könne. Man schrieb ihnen Zauberkünste zu.

Zuweilen gingen solche Richtungen aus der Mitte des Volkes hervor, ohne an eine bedeutende Persönlichkeit sich anzuschließen. Wenn auch ein Einzelner den ersten Anstoß gegeben hatte, trat dieser doch nachher mehr in den Hintergrund. Zuweilen waren es Einzelne, welche von Anfang an den Mittelpunkt einer solchen reformatorischen Bewegung bildeten. Wenn aus der Mitte der Geistlichkeit erweckte Männer hervortraten, welche, von Unwillen gegen die verderbten Genossen ihres Standes ergriffen, als Bußprediger im Sinne der Kirche umherzuziehen sich gedrungen fühlten, so gab es auch Andere, bei welchen ihre Erweckung mehr von dem Geiste, der aus der Bibel sie anwehete, als von dem allgemeinen Geiste der Kirche ausgegangen zu seyn scheint und deren Würksamkeit als reformatorische Bußprediger eben dadurch eigenthümlich bestimmt wurde, welche nicht bloß gegen das praktische Verderben eiferten, sondern, wie sie durch das Studium der Bibel dazu geführt worden, ein dem biblischen Christenthume fremdartiges Element in der damaligen Kirche, manches Falsche in ihren Lehren und Gebräuchen zu erkennen, auch von dieser Seite die verderbte Kirche anzugreifen, nicht bloß als Reformatoren des Lebens, sondern auch der Lehre, aufzutreten sich gedrungen fühlten. Doch häufig ging dem Eifer solcher Männer nicht die rechte Besonnenheit zur Seite. Einen Irrthum bestreitend, ließen sie sich zu einem entgegengesetzten hintreiben, in dem, was sie als

1) S. den Bericht des Mönchs Heribert bei Mabillon l. c. p. 467.

Falsches bekämpften, wußten sie das zum Grunde liegende Wahre nicht anzuerkennen. Sie gingen in der Verneinung zu weit und leicht konnte ihrer Polemik gegen die unberechtigten Mysterien der Kirchenlehre eine einseitig negierende und subjektivirende Richtung sich anschließen.

Einer der ersten unter diesen reformatorischen Männern war der Priester Peter von Bruis, der am Ende des elften oder im Anfange des zwölften Jahrhunderts im südlichen Frankreich auftrat [1]). Es ist gewiß, daß er die Autorität der Kirche und der großen Lehrer, auf die man sich gewöhnlich berief, verwarf, nichts als verpflichtend für den Glauben anerkennen wollte, was sich nicht aus der Bibel beweisen ließ. Aber es kann zweifelhaft seyn, ob er der ganzen Bibel dies Ansehn beilegte, ob er nicht einen Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Testamente machte, ob er selbst dem ganzen neuen Testamente gleiches Ansehn zuschrieb, ob er nicht in dieser Hinsicht zwischen den Evangelien und den Briefen der Apostel einen Unterschied machte, nicht vielleicht nur dem, was Christus mit eigenen Worten gelehrt, vollkommen entscheidende Kraft zugestand. Es wurde ihm dies hin und wieder Schuld gegeben, und wenn er die Feier des heiligen Abendmahls nicht als eine für alle Zeiten der Kirche geltende anerkennen wollte, die Bedeutung des erlösenden Leidens Christi läugnete, könnte diese Annahme dadurch wahrscheinlich gemacht werden. Es könnte das biblisch-protestantische Element in ein rationalistisch-kritisches übergegangen seyn. Doch ist das, was darüber gesagt wird, zu ungewiß und schwankend, um ein Urtheil darauf zu gründen, wie der ehrwürdige Abt Peter von Clüny, um dem Manne auch nach seinem Tode nichts Falsches aufzubürden, eine ihm selbst zur Ehre gereichende Zurückhaltung in seinem Urtheile hier anwandte [2]). Er war Gegner der Kindertaufe, indem er den eigenen Glauben als nothwendige Bedingung für die rechte Taufe betrachtete, den Nutzen eines fremden Glaubens bestritt. Consequent mußte er nach dieser Voraussetzung,

1) Die Zeit können wir ohngefähr berechnen, wenn wir zusammennehmen, daß er zwanzig Jahre lang würkte und daß Abälard in seiner vor dem Jahre 1121 geschriebenen Introductio in theol. von ihm, wie von einem Verstorbenen, redet. S. Opp. p. 1066.

2) Die Worte in seinem Schreiben zur Widerlegung der Petrobrusianer: Videndum est, utrum hi, qui tantis orbis terrarum magistris non credunt, saltem Christo, prophetis vel apostolis adquiescant. Hoc ideo dico, quoniam nec ipsi Christo vel prophetis aut apostolis ipsique majestati veteris ac novi testamenti vos ex toto credere fama vulgavit. Sed quia fallaci rumorum monstro non facile assensum praebere debeo, maxime cum quidam vos totum divinum canonem abjecisse affirment, alii quaedam ex ipso vos suscepisse contendant, culpare vos de incertis nolo.

da er der Kindertaufe keine Gültigkeit beilegen konnte, die wahre Taufe Denen, die sich ihm anschlossen, erst ertheilen. Die Anhänger des Peter von Bruis verwahrten sich aber gegen den Namen der Wiedertäufer, welchen man ihnen deshalb gab, indem sie erklärten, daß sie erst die mit Erkenntniß und Glauben verbundene Taufe, durch welche der Mensch von Sünden gereinigt werde, als wahre Taufe betrachten könnten [1]). In der Messe, dem Vorgeben der Priester, daß sie den Leib Christi hervorbringen und sein Opfer wiederholen könnten, sah Peter von Bruis ein Hauptmittel, die Priesterherrschaft zu befördern, und mit Heftigkeit griff er diese Lehre an; aber diese Heftigkeit riß ihn so weit fort, die Feier des Abendmahls selbst abschaffen zu wollen. Solche Worte wurden, wenn auch nicht von ihm selbst, doch von einem seiner Anhänger gesprochen: „O ihr Völker, wollet doch den Bischöfen und Priestern, die euch irre leiten, nicht glauben, wenn sie, wie in Vielem, so auch bei dem Dienste des Altars euch betrügen, wenn sie lügen, daß sie den Leib Christi machen und ihn zum Heile eurer Seelen euch darreichen. Sie lügen durchaus, denn der Leib Christi ist nur einmal von Christus selbst vor seinem Leiden bei dem letzten Mahle gemacht und nur einmal damals den Jüngern gegeben worden." Es läßt sich schwer erkennen, was mit diesen Worten gemeint ist. Das Einfachste wäre, sich die Sache so zu denken, daß er sagen wollte, Christus habe dieses Mahl nur einmal als ein Abschiedsmahl begangen und es sey gar nicht zu wiederholen. Aber halten wir uns an die Worte, so sprechen sie doch würklich aus, daß Christus seinen Leib im eigentlichen Sinne damals seinen Jüngern ausgetheilt habe. Wir müßten denn annehmen, daß Peter von Bruis geglaubt hätte, dem buchstäblichen Sinne der Worte, in denen ihm dies zu liegen schien, hier folgen zu müssen und sich damit begnügte, wenn er nur die Kirche nicht zuzugeben brauchte, daß sie noch jetzt diese Macht ausübe, den Leib Christi hervorzubringen; doch fragt es sich, ob diese Worte würklich die Meinung des Mannes recht wiedergeben. Sein Eifer gegen die dem Kreuze erwiesene Verehrung ließ ihn sagen: Das Zeichen des Werkzeuges, mit welchem Christus auf so grausame Weise getödtet worden, sey keiner Verehrung würdig, sondern müsse vielmehr auf alle Weise beschimpft und zerstört werden, seine Leiden und seinen Tod zu

1) Nos vero — sagten sie — tempus congruum fidei expectamus, et hominem, postquam Deum suum agnoscere et in eum credere paratus est, non, ut nobis imponitis, rebaptizamus, sed baptizamus, quia nunquam baptizatus dicendus est, qui baptismo, quo peccata lavantur, lotus non est

rächen. Es erhellt aus einem merkwürdigen Beispiele, zu welchen das religiöse Gefühl verletzenden Ausbrüchen roher Leidenschaft ein solcher negativer Fanatismus sich fortreißen lassen konnte. An einem Charfreitage versammelten die Petrobrusianer eine große Menge Volks, ließen alle Kreuze, die sie herbeischaffen konnten, zusammenschleppen, ein großes Feuer daraus machen und den kirchlichen Fastengesetzen zum Trotz Fleisch kochen, von welchem Allen angeboten wurde. Es fragt sich darnach, ob Peter von Bruis die Bedeutung, welche Christi erlösendes Leiden für das christliche Bewußtseyn hat, anerkannte, ob eben darin, daß dies etwas so Fremdes ihm war, die Heftigkeit seiner Ausdrücke begründet ist, oder ob die Leidenschaft des polemischen Gegensatzes ihn sagen ließ, was er in einer ruhigeren Stimmung nicht gesagt haben würde. Der Eifer gegen die Veräußerlichung der herrschenden Kirche erlaubte ihm nicht, dem nothwendigen Zusammenhange zwischen dem Inneren und Aeußerlichen in der religiösen Natur des Menschen sein Recht widerfahren zu lassen. Er verlangte die Zerstörung der der Gottesverehrung besonders geweihten Kirchen. „Gott kann eben so gut in der Schenke und auf dem Markte, wie in der Kirche angebetet werden. Gott hört, wo er angerufen wird, und erhört die Würdigen, möge es vor einem Altar oder vor einem Stalle geschehen.“ Nach demselben Princip wurde der Kirchengesang verworfen. „Gott werde verspottet durch einen solchen; Der, welchem allein das fromme Gefühl wohlgefalle, werde weder durch laute Stimme herbeigerufen, noch durch musikalische Melodieen besänftigt.“ Er verwarf die Gebete, Opfer, Almosen für die Verstorbenen, indem er behauptete, „daß Alles auf das Verhalten des Menschen während des irdischen Lebens, wodurch sein Loos entschieden werde, ankomme. Was nach seinem Tode für ihn geschehe, könne ihm nichts nützen.“ Zwanzig Jahre hatte Peter von Bruis als Prediger im südlichen Frankreich gewürkt, als er von einem wüthenden Volkshaufen bei St. Gilles in Languedoc ergriffen und zum Scheiterhaufen geschleppt wurde. Da nun aber auch nach seinem Tode seine Lehren in manchen Gegenden, Gascogne und der Nachbarschaft noch fortwürkten, wie der ehrwürdige Abt Peter auf einer Reise in jenen Gegenden erfahren mußte, so verfaßte dieser eine Schrift zur Widerlegung derselben, welche er den dortigen Bischöfen zusandte, indem er sie den Häresieen entgegenzuwürken aufforderte. „Es sey ihre Sache — schrieb er ihnen — die Sekte aus jenen Orten, wo sie Schlupfwinkel gefunden zu haben sich freueten, durch ihre Predigt und wenn es nothwendig sey, auch mit bewaffneter Gewalt durch Laien zu vertreiben. Aber weil es der christlichen Liebe zieme,

größere Mühe auf ihre Bekehrung, als auf ihre Vertilgung zu verwenden, so möge man ihnen Autoritäten entgegenhalten und auch Vernunftgründe gebrauchen, damit jene Leute, wenn sie Christen bleiben wollten, dem Ansehn, wenn sie Menschen bleiben wollten, der Vernunft zu weichen genöthigt würden" [1]).

Als Peter der Ehrwürdige es für nöthig hielt, die Bischöfe des südlichen Frankreichs zur Unterdrückung der Petrobrusianer aufzufordern, war, wie er selbst dies bezeugt, schon ein andrer, wenn auch nicht in allen einzelnen Lehren, doch in der reformatorischen Richtung mit dem Peter von Bruis übereinstimmender Mann aufgetreten, durch den nach dem Tode des letztern die von ihm ausgegangene antikirchliche Richtung von Neuem angeregt und in einen neuen Schwung gebracht worden. Von der Schweiz her kam der Cluniacensermönch und Diakonus Heinrich. Wir wissen nicht, ob er aus eigenem Antriebe, als er zuerst des gewöhnlichen weltlichen Treibens überdrüssig und von einer höheren Richtung ergriffen wurde, in das Kloster sich begeben, oder ob er in seiner Kindheit von seinen Eltern einem solchen dargebracht worden. Gewiß genügte dem feurigen Jünglinge die Ruhe des contemplativen Lebens nicht, er fühlte sich zu einer praktischen Würksamkeit gedrungen. Er hatte seine Kenntniß der Glaubenswahrheiten mehr aus dem neuen Testamente, als aus den Schriften der Kirchenväter und Theologen seiner Zeit geschöpft, das Bild der apostolischen Würksamkeit begeisterte ihn zur Nacheiferung. Sein Herz wurde von dem glühenden Eifer der Liebe entflammt, für die religiösen Bedürfnisse des vernachlässigten oder durch schlechte Geistliche irre geleiteten Volkes zu sorgen. Als Bußprediger, was ja damals nichts Ungewöhnliches war, zog er aus, in der Mönchstracht und barfuß. Wie es solche herumreisende Bußprediger zu thun pflegten, nahm er seine Wohnung in den Häusern der Bürger oder Landleute, denen er predigte, und er war zufrieden mit Allem, was ihm zum Lebensunterhalte dargereicht wurde [2]). So viel wir wissen, trat er in der Stadt Lausanne

---

1) Ut, si Christiani permanere volunt, auctoritati, si homines, rationi cedere compellantur.

2) Was Bernhard, ep. 241 zu seinem Nachtheile sagt, trägt gar nicht das Gepräge eines auf Thatsachen gegründeten Berichts, sondern vielmehr der falsche Schlüsse für Thatsachen ausgehenden Consequenzmacherei der Polemik, die vielleicht durch falsche Gerüchte, welche von einem Verketzerten leicht entstehen konnten, unterstützt wurde. Weil Heinrich das Kloster verließ, muß er ein abtrünniger Mönch seyn. Weil die Schande, die wegen seines Lebens ihn trifft, ihm nicht erlaubt, in seiner Heimath zu bleiben, reist er unstät herum. Um dabei seinen Lebensunterhalt sich zu erwerben, gebraucht er dazu, da er ein Literatus war, die Predigt des Evangeliums,

zuerst als Bußprediger auf [1]). Von da begab er sich nach Frankreich. Gleichgesinnte schlossen sich ihm an und es bildete sich ein apostolischer Verein unter seiner Leitung. Seine Gefährten zogen vor ihm her mit dem Zeichen des Bußpredigers, der zur Nachfolge des Kreuzes Christi auffordernden Kreuzesfahne, welches von ihm gebrauchte Zeichen auch ein Beweis davon ist, daß er in seiner Ansicht von dem Kreuze mit dem Peter von Bruis keineswegs übereinstimmte. Zuerst predigte er nur Buße und sprach gegen den Schein des sich nicht im Leben beweisenden Christenthums und gegen die herrschenden Laster, dann führte ihn dies dazu, auch vor den falschen Führern zu warnen, den schlechten Geistlichen, deren Beispiel und Unterricht das Schlechte förderte, statt demselben zu wehren. Er stellte den Kontrast zwischen dem, was die Geistlichen seyen und dem, was sie seyn sollten, dar, er griff ihre Laster, insbesondere ihre Unkeuschheit, an. Er war ein Eiferer für die Beobachtung der Cölibatsgesetze und erschien so, wie wir es bei andern Mönchen gesehen haben, als ein Beförderer der hildebrandinischen Reformation. Wahrscheinlich erst seine praktische Würksamkeit und der Gegensatz, den er von Seiten des höheren Klerus fand, veranlaßte ihn weiter zu gehen, in der Abweichung von der ursprünglich apostolischen Lehre den Grund des Verderbens nachzuweisen und so die Irrthümer in der Lehre anzugreifen. Eine große Macht der Rede muß er besessen haben und diese wurde durch sein strenges Leben unterstützt. Viele Männer und Weiber wurden durch ihn zur Buße erweckt, ihre Sünden zu bekennen und sich von denselben loszusagen bewogen. Man sagte, auch ein steinernes Herz müßte durch ihn erweicht werden können. Die Leute fühlten sich durch seine Bußpredigten, welche ihr Inneres ihnen aufdeckten, so sehr getroffen, daß sie dadurch veranlaßt wurden, eine prophetische Gabe, vermöge welcher er in das Innere des Menschen blicken könne, ihm beizulegen.

Es war am Aschermittwoch des Jahres 1116, als zwei aus dem geistlichen Vereine Heinrichs mit der Kreuzesfahne in der Stadt Mans ankamen, um zu fragen, ob man ihren Meister als Bußprediger während der Fasten zulassen wolle. Das Volk, welches schon so viel von ihm gehört, hatte seiner persönlichen Erscheinung längst mit gespannter Erwartung entgegengesehen. Der damalige Bischof dieser Stadt, Hildebert, der Schüler Berengars von Tours,

---

treibt damit einen Handel. Was er mehr, als zu seinem Lebensunterhalte erforderlich war, von Einfältigen erhalten konnte, gebraucht er zum Würfelspiel oder zu noch schlechteren Dingen. Aus allem Dem bleibt wohl nichts Thatsächliches übrig, als das im Texte Bemerkte.

1) S. den angeführten Bericht Bernhards.

einer der weiseren und frömmeren Bischöfe, nahm die beiden Abgesandten sehr freundlich auf, und da noch keine Häresie von Heinrich bekannt war, da nur sein mächtiger Einfluß auf das Volk überall gepriesen wurde, war es ihm willkommen, in den Fasten einen solchen Prediger für seine Gemeinde zu gewinnen. Und da er selbst im Begriff stand, nach Rom zu reisen, gebot er seinen Archidiakonen, den Heinrich ungehindert predigen zu lassen. Dieser gewann nun bald hier denselben großen Einfluß, wie überall. Unter den Geistlichen selbst entstand eine Spaltung, der höhere Klerus wurde durch die Art seiner Würksamkeit gegen ihn eingenommen, die jüngeren Kleriker der niederen Grade, welche in dem Kirchensysteme noch weniger befangen waren und die Strafpredigten Heinrichs nicht zu fürchten hatten, konnten dem Eindrucke seiner Predigten nicht widerstehen und der Same der von ihm ausgestreuten Lehren würkte noch länger bei ihnen nach. Sie wurden seine Anhänger und bereiteten ihm ein Gerüst, von welchem er durch das ganze Volk gehört werden konnte. Bald ging aus seinen Predigten die Würkung hervor, daß die Leute, wie sie an seine Person gefesselt, so mit Verachtung und Haß gegen die höhere Geistlichkeit erfüllt wurden. Sie wollten mit diesen nichts zu thun haben, der von ihnen gehaltene Gottesdienst fand keine Theilnahme mehr, sie sahen sich den Beleidigungen und Mißhandlungen des Pöbels preisgegeben und mußten durch die obrigkeitliche Macht geschützt werden. Obgleich es wohl nicht bezweifelt werden kann, daß Heinrich, wenn er seine Gefühle und Leidenschaften mehr zu beherrschen gewußt, durch größere Vorsicht und Weisheit diese Folgen leichter hätte vermeiden können, so müssen wir doch gestehen, daß, da wir von diesen Vorfällen nur einen einseitigen Bericht von Einem aus der Mitte der klerikalischen Parthei, einem leidenschaftlichen Gegner Heinrichs, haben[1]), wir nicht entscheiden können, wieviel Schuld Heinrichs dabei war und was seine Gegner verschuldet hatten. Genug, der Klerus der Stadt erließ vermöge der ihm zustehenden Machtvollkommenheit an Heinrich ein Schreiben, in welchem ihm der Mißbrauch des in ihn gesetzten Vertrauens, seine Undankbarkeit vorgerückt, in welchem er als Urheber der Spaltung zwischen Geistlichkeit und Gemeinde, als Stifter des Aufruhrs und Verbreiter von Häresieen angeklagt wurde. Bei Strafe des Bannes über ihn und alle seine Anhänger sollte ihm das fernere Predigen in dem ganzen Kirchensprengel durchaus untersagt seyn. Heinrich wollte

1) Die Gesta Hildeberti in den Actis episcoporum Cenomanensium herausgegeben in Mabillon Analecta vet. T. III. p. 312 nach der Octavausgabe.

das ihm überreichte Schreiben nicht annehmen, da er den Richterstuhl, von dem dies Urtheil kam, nicht anerkannte. Ein Geistlicher las das Schreiben selbst öffentlich vor und bei jedem einzelnen Satze schüttelte Heinrich den Kopf und sprach: „Du lügst.“ Wohl wird er die Wahrheit dessen, was ihm aufgebürdet wurde, nicht zuzugeben Grund genug gefunden haben. Der Machtspruch, welchen der Klerus gegen ihn erlassen, mußte aber seinen Einfluß auf die Menge vielmehr fördern als hemmen, die Geistlichkeit hatte weit mehr ihn, als er die Geistlichkeit zu fürchten. Er galt Alles bei dem Volke, man war bereit sich in Allem durch ihn leiten und bestimmen zu lassen und zu Denen, welche ihm als ihren geistlichen Führer in Allem folgten, scheinen nicht bloß die Leute aus den niederen Volksklassen, sondern auch die begüterten Bürger gehört zu haben, denn alles Gold und Silber war in seiner Gewalt, und hätte er von unreinen Triebfedern sich bestimmen lassen, so wäre er leicht ein reicher Mann geworden; aber er gebrauchte das Geld, das er haben konnte, nur, um seine Ideen über ein christliches Gemeinwesen zu verwürklichen [1]). Wir müssen, wenn wir den Heinrich über das ganze Leben des Volkes herrschen, auch die häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse nach seinen Grundsätzen gestalten sehen, wohl erwägen, wie das theokratische Princip die Zeit beseelte und, was die Päpste im Ganzen und Großen waren, auf Solche, die in einzelnen Kreisen als Organe Gottes erschienen, mächtige Bußprediger, Seelsorger, übertragen wurde. So konnte nun dieser Gesichtspunkt auch auf Solche, welche als Gegner des kirchlich-theokratischen Systems auftraten, angewandt werden. Wir sehen den Heinrich ähnlich wie andere schon angeführte Männer, einen Robert von Arbrissel, Fulco, Berthold, verfahren, nur nach eigenthümlichen Grundsätzen. Auch das hat er mit diesen gemein, daß er, der Unkeuschheit besonders entgegenzuwürken, die ehelichen Verhältnisse zu verbessern sucht. Die Weiber, welche ein unkeusches Leben geführt, sollten im Angesichte Aller zur Buße für sie selbst und zur Abschreckung Andrer der Schmach preisgegeben, ihre Kleider und ihr Haar vor Aller Augen verbrannt werden. Alle mußten, der Unkeuschheit und der Kleiderpracht zu entsagen, eidlich versprechen. Das ehe-

1) Die Worte des partheiischen Berichts können keine Anklage gegen die Reinheit der Handlungsweise Heinrichs begründen, denn man fühlt es ihnen wohl an, daß der Verfasser sich nicht leicht entschließen konnte, etwas Gutes von ihm zu sagen und nicht umhin konnte, auch das Gute zu verdächtigen und Schlechtes beizufügen, wenn es auch mehr vorausgesetzt als bewiesen war. Tanta auri, tanta argenti affluentia, si vellet, redundaret, ut opes omnium solus videretur possidere. Licet plane multa reciperet, tamen parcebat cupiditati, ne nimis ambitiosus videretur.

lose Leben betrachtete er als ein Beförderungsmittel der Unsittlichkeit unter den Laien, er suchte dagegen die Ehe zwischen Jünglingen und Jungfrauen zu befördern. Dies Band sollte ein durch die innere Gemeinschaft der Gemüther von Gott geknüpftes, unauflösliches seyn. Nicht Eigennutz sollte eine solche Gemeinschaft für das ganze Leben stiften. Es sollte kein Handel mit der Ehe getrieben werden. Darin, daß Einer um äußerlicher Vortheile willen eine Frau nahm, sah er die Quelle unglücklicher Ehen, dies wollte er ganz abschaffen, es sollte kein Geld oder Gut erheirathet werden [1]). Wo er zu erkennen glaubte, daß Gott die Seelen zusammengeführt habe, ließ er sich durch die von dem Kirchenrechte bestimmten Ehehindernisse nicht davon zurückhalten, eine solche Verbindung gut zu heißen; was ihm so ausgelegt wurde, als wenn er jeden incestus begünstigt hätte [2]). Es scheint, daß, wie er alles willkührlich Trennende unter den Menschen aufheben wollte, er auch freigeborene Jünglinge Frauen aus dem Stande der Leibeigenen nehmen ließ und das Geld, das ihm dargereicht wurde, gebrauchte er dann, solche zu kleiden [3]). Der leidenschaftliche Gegner Heinrichs, von welchem wir den Bericht über seine Würksamkeit zu Mans haben, führt den unglücklichen Erfolg der von ihm gestifteten Ehen als Zeugniß gegen ihn an. Es wäre allerdings ein Zeugniß gegen seine Menschenkenntniß, Weisheit und Besonnenheit, nicht gegen die Reinheit seiner Absichten. Wie Heinrich Alles, was einem falschen Vertrauen zur Stütze dienen konnte, bestritt, um praktisches Christenthum zu befördern, so scheint er durch dies Interesse dazu geführt worden zu seyn, Manches, das sich aus der heiligen Schrift nicht beweisen ließ, als Verfälschung des ursprünglichen Christenthums zu bekämpfen, so die Heiligenverehrung und die Kindertaufe [4]). Aber es fragt sich, ob er schon damals seinen Gegensatz mit der Kirchenlehre so weit entwickelt hatte. Wenngleich schon damals Irrthum in der Lehre ihm vorgeworfen wurde, werden doch so auffallende Häresieen nicht ausdrücklich von ihm angeführt. Freilich läßt sich wohl die Richtung, welche ihn dahin führen mußte, deutlich erkennen in dem, was seine Gegner von ihm aussagen, denn

---

1) Die Worte jenes Berichts: Nec quilibet amplius aurum, argentum, possessiones, sponsalia cum uxore sumeret, nec illi dotem conferret.

2) Wie in jenem Berichte ihm die Lehre aufgebürdet wird: Nec curarent, sive caste seu inceste connubium sortirentur.

3) Ejus admonitu multi juvenum ducebant venales mulieres, quibus ipse pannos pretio quatuor solidorum emebat, quo nuditatem suam tantummodo supertegerent.

4) S. Bernhard ep. 241 und Hildebert ep. 23.

sie tadeln an ihm, daß er nur an den historischen Sinn und den Buchstaben in den Propheten sich gehalten und daher eine verkehrte Lehre aufgestellt habe [1]). Aus welchen Worten sich schließen läßt, daß er keine Lehre anerkannte, welche sich nicht ausdrücklich und dem Buchstaben nach als eine in der Bibel enthaltene nachweisen ließ, daß er ein Gegner aller allegorisirenden Ausdeutungen war.

Als Hildebert von seiner Reise nach Rom zurückkehrte, fand er die Stimmung der Gemeinde sehr verändert. Nicht mit dem sonst gewohnten Jubel und der sonst gewohnten Verehrung wurde er aufgenommen, sein bischöflicher Segen verachtet. Heinrich war dem Volke Alles. „Wir haben — rief man — einen Vater, einen Priester, einen Fürsprecher, der an Autorität, Ehrbarkeit des Lebens, Wissenschaft mehr hervorragt. Den verabscheuen deine Kleriker als einen Gottlosen, weil sie fürchten, daß er mit den Waffen der heiligen Schrift ihre Laster, ihre Unkeuschheit und ihre Irrlehre angreifen werde" [2]). Durch ein schroffes, heftiges Verfahren würde der Bischof Hildebert den Einfluß Heinrichs nur befördert, die Volksgemüther nur immer mehr von sich entfremdet haben, durch Weisheit und Liebe, eine milde, schonende Handlungsweise konnte er mehr würken. Selbst den Heinrich wollte er nicht mit Gewalt unterdrücken. Er suchte eine Unterredung mit ihm, die freilich nicht zu seiner Zufriedenheit ausfallen konnte. In der kirchlichen Theologie und Liturgik zeigte sich Heinrich wenig bewandert, die Prüfung in der Kenntniß des neuen Testaments würde er vielleicht anders bestanden haben [3]). Der Bischof Hildebert that weiter nichts, als daß er dem Heinrich seinen Kirchensprengel zu verlassen und sich anderswohin zu begeben gebot. Würde der Bischof so milde gegen Heinrich verfahren seyn, wenn man solche im Verborgenen begangene Laster, wie das Gerücht unter seinen Feinden gegen ihn aussagte, würklich gegen ihn hätte beweisen können? Wäre ihm deshalb den Prozeß zu machen und

1) Aurem suam tantum historiae et literae prophetarum accommodans dogmatizabat perversum dogma. Acta Cenomanens. p. 341.

2) Verentes, quod eorum scelera denudaret prophetico spiritu, et haeresim suam et corporis incontinentiam privilegio condemnaret literarum. Diese Worte sind wichtig zur Charakteristik der Würksamkeit Heinrichs in Mans. Wir ersehen daraus, daß er für das strenge Cölibat der Priester eiferte, zuerst ihr Leben, dann ihre Lehre angriff, die Lehre der Bibel ihnen entgegenhielt.

3) Der Berichterstatter in den Actis Cenomanensibus läßt ihn, mit sich selbst im Widerspruch, als einen ganz unwissenden Menschen erscheinen. Hildebert sagt von ihm ep. 24: Huic et habitu religionem et verbis literaturam simulanti. Er konnte in dem neuen Testamente wohl bewandert seyn und doch sonst ungelehrt.

die nach den Kirchengesetzen von ihm verwürkte Strafe über ihn zu verhängen, nicht das sicherste Mittel gewesen, um das Volk, das ihn wie einen Heiligen verehrte, mit einem Male zu enttäuschen? Aber Achtung verdient die Milde, mit welcher der Bischof gegen die für Heinrich gewonnenen Kleriker verfuhr, die er allmählig von ihm abzuziehen und zu einer kirchlichen Denkweise zurückzuführen suchte [1]). In der Bestreitung der Heiligenverehrung, welche Hildebert zu vertheidigen suchen mußte, erkennen wir wohl auch, wenngleich Heinrichs Name nicht dabei angeführt wird, eine Nachwürkung der von ihm ausgestreuten Lehren. Die Gegner der Heiligenverehrung beriefen sich auf die Uebereinstimmung mit dem Bischof Hildebert selbst. Wie sie dies konnten, läßt sich aus der Geistesrichtung dieses Mannes, den wir als den Vertreter eines geistigeren Christenthums, Gegner des Ceremonieendienstes schon kennen gelernt haben [2]), leicht erklären. Vermuthlich meinten sie solche Aeußerungen Hildeberts, in denen er sich gegen Uebertreibung der Heiligenverehrung, gegen manche Auswüchse des Aberglaubens erklärt, dem Lebenswandel der Heiligen vielmehr nachzufolgen ermahnt hatte. Das ächt Christliche, das der kirchlichen Lehre und Praxis hier zum Grunde lag, wußte er gut hervorzuheben und gegen Diejenigen, welche die Theilnahme der Seligen an dem, was auf Erden vorgehe, läugneten, zu benutzen [3]). „Ohne Zweifel — sagt er — ragt die Liebe über alle andern Tugenden hervor. Von der Liebe hangen Gesetz und Propheten ab. Alles Andere vergeht, die Liebe aber hört nimmer auf. Die Liebe bleibt nicht auf das Maaß beschränkt, mit welchem in diesem Leben Gott und der Nächste geliebt wird, sondern sie wird desto vollkommener, je vollkommener nach diesem Leben sowohl der Nächste in Gott, als Gott in sich selbst erkannt wird." Auf diese vollkommenere Liebe bei den Heiligen beruft er sich, um auf ihre Theilnahme an den Angelegenheiten ihrer streitenden Brüder auf Erden hinzuweisen.

Heinrich wandte sich nun nach Süden und trat in der Provence auf, er kam in jene Gegenden, wo Peter von Bruis ihm vorgearbeitet hatte; dort wurde er nun das Haupt der antikirchlichen Richtung und diese scheint durch ihn noch mehr dogmatisch ausgebildet worden zu seyn [4]); er verband sich hier mit manchen

---

1) S. ep. 24.
2) S. oben S. 18.
3) S. ep. 23.
4) Von ihm selbst rührte, wie Peter von Clüny anführt, eine gegen die Kirchenlehre gerichtete Schrift her, in welcher noch mehr Häretisches als in den angeführten Sätzen der Petrobrusianer vorgekommen seyn soll. Peter

Gleichgesinnten. Nachdem durch den angeführten Brief des Abtes Peter von Clüny der Eifer der Bischöfe jener Gegend zur Bekämpfung der umsichgreifenden antikirchlichen Richtung angeregt worden, gelang es dem Erzbischof von Arles, Heinrichs sich zu bemächtigen und er nahm ihn im J. 1134 mit sich nach dem Concil zu Pisa, das unter dem Vorsitze des Papstes Innocenz II. gehalten wurde. Dies Concil erklärte ihn für einen Häretiker und verurtheilte ihn zur Gefangenschaft[1]). Doch gab man ihm nachher die Freiheit und er begab sich wieder nach dem südlichen Frankreich, nach den Gegenden von Toulouse und Alby, einem Hauptsitze antikirchlicher Richtungen, wo auch nach gänzlicher Unabhängigkeit strebende Große aus Haß gegen die Herrschaft des Klerus diese Richtungen begünstigten. Unter Niederen und Vornehmen fand Heinrich vielen Eingang und nachdem er an zehn Jahre in jenen Gegenden gewürkt hatte, konnte Bernhard von Clairvaux an einen Großen, den er zur Unterdrückung der Häretiker aufforderte, den Grafen Hildefons von St. Gil, schreiben: „Die Kirchen sind ohne Gemeinden, die Gemeinden ohne Priester, die Priester ermangeln der schuldigen Ehrerbietung, die Kirchen werden den Synagogen gleichgesetzt, die Sakramente nicht für heilig gehalten, die Feste werden nicht mehr gefeiert" [2]). Wenn Bernhard in den angeführten Worten sagt, die Gemeinden seyen ohne Priester, so bezieht sich dies darauf, daß Priester zu den Henricianern übergetreten waren, wie er selbst in einer Predigt[3]), wo er von dem Umsichgreifen jener Sekte redet, darüber klagt[4]): „Weiber verlassen ihre Männer und Männer ihre Weiber und begeben sich zu ihnen. Geistliche und Priester verlassen ihre Gemeinden und Kirchen und man hat sie mit langem Barte (als Zeichen des habitus apostolicus) unter Webern sitzend gefunden" [5]). Da diese

---

der Ehrwürdige sagt in dem angeführten Briefe (opp. f. 1119) von dem Verhältnisse Heinrichs zu dem Peter von Bruis: Haeres nequitiae ejus Henricus cum nescio quibus (es waren also mehrere) doctrinam diabolicam non quidem emendavit, sed immutavit et sicut nuper in tomo, qui ab ore ejus exceptus dicebatur, scriptum vidi, non quinque tantum, sed plura capitula edidit.

1) S. Acta Cenomanensia p. 342. 2) Ep. 241.

3) In Cantica Canticorum. Sermo LXV. §. 5.

4) In diesen sermones handelt er allerdings nicht bloß und besonders von Henricianern, sondern auch und vorzüglich von Katharern. Auf die Henricianer bezieht sich wohl, wenn er von Denen, welche die Ehe ganz verwarfen, Diejenigen unterscheidet, welche eine Ehe zwischen Jüngling und Jungfrau, als eine einmal für das ganze Leben geschlossene Verbindung, verlangten. Sermo LXVI. §. 4.

5) Clerici et sacerdotes populis ecclesiisque relictis intonsi et barbati quod eos inter textores et textrinas plerumque inventi sunt. Sermo LXV. §. 5.

Parthei mit so großer Gewalt um sich griff, glaubte der Papst Eugen III., der sich damals in Frankreich aufhielt, kräftigere Mittel zur Unterdrückung derselben anwenden zu müssen. Er sandte deshalb den Kardinalbischof Alberich von Ostia nach jenen Gegenden ab und dieser nahm den Abt Bernhard mit. Wenn der Legat in allem seinem Glanze verspottet wurde, so machte hingegen Bernhard, der schon durch seine Erscheinung die Anklagen gegen die Verweltlichung der ganzen Kirche, die Ueppigkeit der Geistlichen und Mönche widerlegte, einen ganz andern Eindruck und seine große Gewalt über die Gemüther bewährte sich auch hier. Wunder soll er verrichtet haben und er konnte sich selbst darauf berufen [1]). Doch wurde es auch ihm wohl nicht so leicht, mit den Sektirern fertig zu werden, wie es seine enthusiastischen Verehrer, die sein Leben beschrieben haben, darstellen. Ein Schriftsteller aus jenen Gegenden selbst erzählt, daß, als Bernhard einst nach einem Schlosse kam, welches einen Hauptsitz der Sekte bildete und gegen dieselbe predigte, die Vorsteher der Sekte die Kirche verließen und die ganze Gemeinde ihnen nachfolgte. Bernhard eilte ihnen nach auf die Straße und setzte hier in freier Luft seine Predigt fort, aber die Sektirer machten, indem sie ihm Stellen der heiligen Schrift entgegenhielten, so viel Lärm, daß er aufhören mußte [2]). Es gelang nachher den Bischöfen, sich Heinrichs wieder zu bemächtigen, und der Erzbischof Samson von Rheims nahm ihn mit sich zu dem dort gehaltenen Concil im J. 1148. Er wurde hier auf Veranlassung des Erzbischofs, welcher die Lebens- und Leibesstrafen gegen die Häretiker mißbilligte, nur zu lebenslänglicher Gefangenschaft bei dürftiger Kost, um dadurch zur Buße erweckt zu werden, verurtheilt [3]).

Wenn wir die große Verwandtschaft des Geistes und der Grundsätze zwischen den Apostolikern in Köln, in Perigueux, den Petrobrusianern und Henricianern bemerken, können wir veran-

---

1) S. Bd. VII. S. 331.

2) Er soll, da er unverrichteter Sache dies Schloß verließ, mit seiner eigenthümlichen Zuversicht, die ihn zuweilen als Propheten erscheinen ließ, auf den Namen dieses Schlosses „Viride folium" anspielend, ausgerufen haben: „Viride folium, desiccet te Deus." Welchen Fluch man erfüllt zu sehen glaubte. S. die Chronica Guil. Pod. Laurent. bei Du Chesne T. V. f. 667.

3) Fände sich diese Nachricht nur in den Chroniken Alberich's S. 315, 317, so möchte sie als nicht hinlänglich glaubwürdig erscheinen, da dieser Chronist den wahnsinnigen Schwärmer Eudo und andere Gegner der herrschenden Kirche mit dem Heinrich zusammenwirft. Aber er selbst nennt seine Quelle, eine vollkommen glaubwürdige, das verbum abbreviatum des Petrus Cantor, wo wir würklich die schon oben S. 383 angeführte Stelle finden, die wir ohne Zweifel auf diesen Heinrich beziehen müssen.

laßt werden, diese Uebereinstimmung von einer Gemeinschaft der äußerlichen Abstammung herzuleiten. Indessen fragt es sich doch, ob wir dazu berechtigt sind, da, wenn gewisse Ideen, Richtungen in dem Entwickelungsprozesse des Geistes einer bestimmten Zeit einmal begründet sind und darin vorherrschen, sie sich auch ohne äußerlichen Zusammenhang wie durch die Luft zu verbreiten pflegen, und wir sie hier und dort hervortauchen sehen, ohne Alles von Einem Punkte herleiten zu können. Offenbar treten doch Peter von Bruis und Heinrich ganz unabhängig von einander auf, und so kann es auch mit andern Einzelnen und ganzen Gemeinschaften gewesen seyn. Daher war nichts damit gewonnen, wenn es gelang, die einzelnen Repräsentanten und Organe jener allgemeinen reformatorischen Richtung aus dem Wege zu räumen. Jene Richtungen hatten, zumal im südlichen Frankreich, zu große Macht gewonnen, als daß sie durch die Vertilgung der einzelnen Organe hätten unterdrückt werden können. Das Verderben der Geistlichkeit hatte hier, auch da, wo man den kirchlichen Lehrbegriff noch vesthielt, große Unzufriedenheit und heftige Klagen hervorgerufen, wie sich eine solche Stimmung in den Gesängen der Troubadours, die aus diesen Gegenden stammen, zu erkennen giebt [1]). In einer solchen Stimmung mußte ein durchgreifenderer reformatorischer Geist, welcher von dem Verderben der Kirche im Leben auf das Verderben in der Lehre zurückging, und in Lehre wie Leben Alles nach dem Muster der apostolischen Kirche erneuen wollte, einen Anschließungspunkt finden. Die gleich genauer zu beschreibende Sekte der **Waldenser**, welche, frei von den zerstörenden und schwärmerischen Elementen, die wir bisher mit dem reformatorischen Gegensatze vermischt sahen, als das reinste Erzeugniß der Reaction des geläuterten christlichen Bewußtseyns die früheren Erscheinungen dieser Art überlebte und unter allen Verfolgungen durch die nachfolgenden Jahrhunderte sich fortpflanzte, erscheint daher nicht bloß als das Werk eines einzelnen durch äußerliche Veranlassungen dazu angeregten Mannes, sondern als

1) S. die Beispiele von der Heftigkeit und Kühnheit, mit welcher die Troubadours die Herrsch- und Habsucht der römischen Kurie und der Geistlichkeit angriffen, gegen das Ablaßwesen ihre Satyre richteten, in Raynouard Choix des poésies originales des Troubadours T. II., Paris 1817, in der einleitenden Untersuchung p. 61. Es wird von der Kirche gesagt, daß sie von der Habsucht, durch die sie beherrscht werde, sich bestimmen lassend, die Vergebung aller Laster für geringen Preis verkaufe, von den Priestern, daß sie mit allen Händen zu nehmen suchten, soviel Unglück es auch kosten möge, daß sie bald das Gebet, bald die Schärfe des Schwerdtes als Mittel der Verfolgung gebrauchten, die Einen mit Gott, die Andern mit dem Teufel verführten, von Rom, daß es Gott und die Heiligen verachte, daß alle List, alle Treulosigkeit sich dort vereinige und verberge.

ein einzelnes Glied in der durch diese ganze Zeit hindurchgehenden Kette der Reactionen des christlichen Bewußtseyns gegen das kirchlich-theokratische System des Mittelalters, eine einzelne Erscheinungsform jener in dem religiösen Bewußtseyn der Zeit begründeten Idee der apostolischen Nachfolge in evangelischer Armuth, eine aus der Werkstätte des christlichen Geistes in diesen Gegenden hervorgehende Erscheinung. Es war ein Irrthum, wenn man diese Sekte von einem äußerlichen Zusammenhange mit Erscheinungen einer solchen Reaction des reformatorischen Geistes seit dem Claudius von Turin und zwar in den Gegenden, nach welchen sich gewiß erst später diese anderswoher entstandene Sekte verpflanzte, ableiten wollte. Aber es lag etwas Wahres dabei zu Grunde, wenn die Waldenser dieser Zeit das hohe Alter ihrer Sekte behaupteten, daß seit der Verweltlichung der Kirche, wie sie meinten, seit der Schenkung Constantins an den römischen Bischof Silvester, ein solcher Gegensatz, wie er in ihnen zuletzt hervortrat, immer vorhanden gewesen sey [1]). Wir erkennen diesen Geist, aus dem die Waldensersekte entsprossen ist, in einer wohl sicher aus dem zwölften Jahrhundert herrührenden Schrift über den Antichrist in romanischer Sprache [2]), wenn auch das von der Handschrift angegebene Datum 1120 unsicher ist und die Frage, ob diese Schrift von den Waldensern herrührt oder älteren Ursprungs ist, sich nicht entscheiden lassen sollte. Die in dieser Schrift durchgeführte Idee zeugt von den Zeitumgebungen, aus denen sie hervorging. Unter dem Antichrist wird hier das ganze mit dem Scheine des Christenthums sich bedeckende antichristliche Princip verstanden, welches von den Zeiten der Apostel an sich immer weiter entwickelt habe, bis es endlich in dieser Zeit, was in den einzelnen Erscheinungen des kirchlichen Verderbens nachgewiesen wird, zu seinem Gipfelpunkte gelangt sey. „Obgleich der Antichrist — wird hier gesagt — schon zu den Zeiten der Apostel geboren worden, so fehlten ihm doch noch, weil er in dem Zustande der Kindheit sich befand, die inneren und äußeren Glieder [3]).

1) S. Pilichdorf contra Waldenses c. I. Bibl. patr. Lugd. T. XXV. f. 278: Coram simplicibus mentiuntur, sectam eorum durasse a temporibus Silvestri papae, quando videlicet ecclesia coepit habere proprias possessiones. Es ist merkwürdig, daß Rainer, welcher den wahren geschichtlichen Ursprung der Sekte bezeichnet, doch zu den Ursachen, warum diese Sekte verderblicher sey als jede andere, ihre längere Dauer rechnet: Aliqui enim dicunt, quod duraverit a tempore Silvestri, aliqui a tempore apostolorum.

2) Herausgegeben in Paul Perrin histoire des Vaudois lib. III.

3) Al temp te li apostol ia sia zo que l'Antechrist era ia conceopu, ma, car essent enfant, mancava de li debit membre interiors et exteriors.

Man konnte ihn daher leicher erkennen und vernichten, weil er bäurisch und grob war, und er war stumm geworden [1]). Nun ist er aber seitdem in seinen Gliedern gewachsen und zum vollkommenen Mannesalter gelangt. Man muß daher den Antichrist nicht erwarten als einen, der noch kommen soll, denn vielmehr ist er schon im Altern; seine Macht und sein Ansehn hat sich schon vermindert, denn schon tödtet der Herr diesen Gottlosen durch den Geist seines Mundes, durch viele Männer von guter Gesinnung [2]), indem er eine Macht sendet, welche der seinigen und Derer, die ihn lieb haben, entgegengesetzt ist." Wir erkennen also, daß dies Buch in einer Zeit verfaßt ist, da mehrere Gegner des Kirchensystems in diesen Gegenden aufgetreten waren, ihre Lehren unter dem Volke Eingang fanden und schon die Hierarchie einer reineren und freieren Entwickelung der evangelischen Wahrheit weichen zu müssen schien. Es ist dies eben die Zeit, von der wir reden.

Alle Berichte, die bis auf den Ursprung der Sekte selbst zurückführen, stimmen darin überein, daß dieselbe von einem reichen Bürger zu Lyon, Namens Petrus Waldus (Pierre de Vaux), herrührt [3]). Da derselbe einst einer Versammlung der angesehenen Bürger in Lyon beiwohnte und Einer derselben plötzlich starb, machte dies durch die Erinnerung an das Loos, das ihn selbst in jedem Augenblick treffen könnte, so gewaltigen Eindruck auf ihn, daß er alle andern Sorgen aufzugeben und sich nur mit der Sache der Religion zu beschäftigen beschloß. Es entstand in ihm das Verlangen, aus der ursprünglichen Quelle selbst, eine genauere Kenntniß der Heilslehre, als diejenige, welche er aus den von den Predigern angeführten Stellen der heiligen

1) Enaima rostic et grossier, el era fait mut.

2) Car el es fait de Dio ja veil et que el descreis ia: car la soa potesta et authorita es amerma et que lo Seignor Jesus occi aquest felon per lo Sperit de la soa bocca en molti home de bona volunta.

3) Dies sagt mit andern Gleichzeitigen Rainer c. V. Von besonderer Wichtigkeit ist das Zeugniß des Dominikaners Stephan de Borbone oder de Bella villa in seinem Buche de septem donis Spiritus sancti, aus welchem unter den Handschriften der Bibliothek der Sorbonne verborgenen Buche d'Argentré in der Collectio judiciorum de novis erroribus T. I. f. 85 eine hierher gehörige Stelle mitgetheilt hat. Jener Mann hielt sich im J. 1223 zu Lyon selbst auf, und zwei Jahre später verfaßte er jenes Buch. Er hatte seine Nachrichten aus dem Munde Mehrerer, welche mit den Stiftern der Waldensersekte selbst umgegangen waren und namentlich jenes Geistlichen Ydros, den Petrus Waldus als Abschreiber gebraucht. Wenn Pilichdorf c. I. den Beinamen des Petrus Waldus oder Waldensis von seinem Geburtsorte ableitet und sagt, daß mit ihm ein Mann aus Lyon selbst, mit dem Namen Johann, sich verbunden habe, so steht dies im Grunde mit den übrigen Berichten nicht in Widerspruch.

Schrift schöpfen konnte, sich zu verschaffen. Deshalb gab er zweien Geistlichen, einem gelehrteren Stephan de Ansa und einem im Schreiben geübten Bernhard Ydros, eine Summe Geldes dafür, daß sie eine Uebersetzung der Evangelien und vieler andrer biblischen Bücher in die romanische Sprache ihm verfaßten, der Eine diktirte, der Andere schrieb das Diktirte nieder [1]). Von denselben ließ er sich auch eine Sammlung von Aussprüchen der Kirchenväter über Glaubens- und Sittenlehre, sogenannte sententiae, entwerfen. Diese Schriften las er mit großem Eifer und dadurch wurde die bei jenem besonderen Vorfalle in ihm entstandene religiöse Richtung immer mehr bei ihm bevestigt und es ergriff ihn nun das Verlangen, dem Beispiele der Apostel in evangelischer Armuth nachzufolgen. Er theilte alle seine Güter unter die Armen aus und wollte einen geistlichen Verein der Apostoliker stiften, einen Verein zur Verbreitung der evangelischen Wahrheit in Erkenntniß und Leben unter dem vernachlässigten Volke in der Stadt und auf dem Lande. Dazu wurde die durch Abschriften vervielfältigte und nach und nach auf die ganze Bibel ausgedehnte Uebersetzung, die er sich hatte machen lassen, von ihm benutzt. Er und seine Gefährten würkten mit großem Eifer und es kam ihm ursprünglich gewiß nicht in den Sinn, von der Kirche sich trennen zu wollen, sondern es sollte ein geistlicher Verein wie manche andere im Dienste der Kirche seyn, nur mit dem Unterschiede, daß, wenn andere Stifter solcher Vereine von dem Eifer für die Kirche beseelt waren und ihre Gesetze ihnen eben soviel galten wie die aus dem göttlichen Worte geschöpfte Wahrheit, Petrus Waldus hingegen mehr durch die aus der heiligen Schrift abgeleitete Wahrheit sich bestimmen ließ, obgleich diese mit der damaligen Kirchenlehre bei ihm noch vermischt war und zuerst verschiedenartige Elemente sich bei ihm mit einander verschmolzen hatten. Das Praktische war ihm das Vorherrschende, er trat in keinem bewußten Gegensatze wider die Kirchenlehre auf und man konnte nichts Ketzerisches an diesem Verein bemerken. Die kirchlichen Behörden hätten sich eines solchen Vereins annehmen und die Leitung desselben sich zuzueignen suchen können [2]). Aber eine einflußreiche Verbindung von Laien zum Predigen unter dem Volke, eine Verbindung, die unabhängig vom Klerus aus der Mitte der Laien selbst hervorgegangen war und welche sich die heilige Schrift selbst zur Quelle der Religionslehre machte,

1) Der genannte Stephan de Borbone hatte beide Geistliche persönlich kennen gelernt.

2) Wie wir oben an jenem Verein des Raymund Palmaris (s. S. 7) ein Beispiel gesehen haben.

konnte doch als etwas der kirchlichen Ordnung Widerstreitendes erscheinen, die Eifersucht und den Argwohn des Klerus erregen. Wenngleich dieser Verein des Gegensatzes mit dem katholischen Elemente sich noch nicht bewußt worden, so unterschied er sich doch von andern solchen Vereinen von Anfang an dadurch, daß jenes Element keine solche Macht über Gefühl und Phantasie ausübte, daß dasselbe gegen ein nüchternes praktisches biblisches Element der Herzensreligion mehr zurücktreten mußte. Die von dem kirchlichen Geiste Beseelten fühlten wohl einen solchen Unterschied. Der Erzbischof von Lyon wollte durch einen Machtspruch das Ganze unterdrücken. Er verbot dem Petrus Waldus und seinen Gefährten die heilige Schrift auszulegen und zu predigen. Aber sie glaubten durch ein solches Machtwort von dem Berufe, dessen sie sich als eines göttlichen bewußt waren, sich nicht abziehen lassen zu dürfen. Indem sie erklärten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, beharrten sie bei dem angefangenen Werke. Doch auch noch jetzt waren sie fern davon, eine von der Kirche getrennte und sich ihr entgegenstellende Sekte bilden zu wollen. Es blieb ihnen nun noch ein Mittel übrig, um die Fortsetzung ihrer geistlichen Thätigkeit mit dem Gehorsam gegen die Kirche vereinigen zu können, sich an den Papst selbst zu wenden. Dies versuchten sie. Sie schickten Abgeordnete aus ihrer Mitte an den Papst Alexander III. ab, ließen ihm ein Exemplar ihrer romanischen Bibelübersetzung überreichen und um die Gutheißung derselben wie ihres geistlichen Vereins ihn bitten [1]. Die Sache wurde auf dem damals versammelten lateranensischen Concil im J. 1170 verhandelt. Merkwürdig ist die Schilderung, welche der auf diesem Concil gegenwärtige Franziskaner Walter Mapes aus England nach seiner eigenen Anschauung von den Waldensern entwirft: „Sie haben keine bestimmten Wohnsitze, zwei und zwei gehen sie herum, barfuß, in wollenen Kleidern, indem sie nichts besitzen, wie die Apostel Alles unter einander gemein haben, nackt dem nackten Christus folgen." Es wurde eine Commission, die Sache genauer zu untersuchen, niedergesetzt. Zu derselben gehörte der genannte Franziskaner, er sollte eine

1) Wir verdanken diese Nachrichten einem Augenzeugen, dem englischen Franziskaner Walter Mapes (Mapeus), der in seinem unter den Handschriften der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford befindlichen Werke de nugis curialium eine Erzählung von dieser Gesandtschaft der Waldenser und seinen Verhandlungen mit zweien aus ihrer Mitte gegeben hat, und dieses Stück aus dem genannten Werke ist herausgegeben worden von dem Erzbischof Usher (Usserius) in seinem Werke de christianarum ecclesiarum in occidentis praesertim partibus continua successione et statu. Londini 1687. f. 112.

Prüfung über ihre Religionskenntnisse und ihre Rechtgläubigkeit mit ihnen anstellen. Sie erschienen ihm als ungebildete, unwissende Leute und es war ihm befremdend, daß das Concil mit solchen Leuten sich einzulassen der Mühe werth halte. Er unterredete sich mit Zweien, welche am meisten galten, aber die Prüfung, welche er mit ihnen hielt, bezog sich nicht auf das Maaß ihrer christlichen Religionskenntniß, sondern ihrer Kenntniß der kirchlichen Schulterminologie, und in dieser konnten diese frommen ungelehrten Laien freilich nicht bewandert seyn. Er fragte sie zuerst, ob sie an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist glaubten, was sie mit vollem Rechte bejahen konnten. Er fragte nun weiter, ob sie auch an die Mutter Christi glaubten. Die armen Leute, welche von dem in der dogmatischen Schulsprache bestehenden Unterschiede zwischen credere aliquid und in aliquid nichts wußten, und meinten, daß sie nur darüber, ob sie von den häretischen Meinungen über die Maria nicht angesteckt wären, Rechenschaft geben sollten, bejaheten auch dieses und es entstand nun ein allgemeines Gelächter. Doch mußte jener Walter Mapes, der die Waldenser so sehr verachten zu können glaubte, wohl erkennen, wie viel durch ihren begeisterten Eifer gewürkt werden könnte, eine Ahnung der Macht, welche von der Reaction eines solchen Princips, wie es in den Waldensern sich darstellte, ausgehen könnte; denn er sagt von ihnen: „sie fangen jetzt auf die demüthigste Weise an, weil sie noch keinen vesten Fuß gewonnen haben; wenn wir sie aber Eingang gewinnen lassen, werden wir selbst herausgetrieben werden" [1]). Der Papst versagte also den Waldensern die gewünschte Erlaubniß, er verbot ihnen das Predigen und Bibelerklären. Nun mußten sie sich entscheiden, ob sie gehorchen und von ihrem Werke abstehen, oder in offenem Gegensatze mit der Kirche auftreten wollten. Unter den Sekten, über welche auf diesem lateranensischen Concil das Verdammungsurtheil ausgesprochen wurde, kommen die Anhänger des Petrus Waldus noch nicht vor, man mußte ja erst abwarten, was sie selbst nach jenem päpstlichen Verbote thun würden. Da sie ihrer Sache, als einer göttlichen, gewiß, auch durch kein päpstliches Ansehn von derselben zu weichen bewogen werden konnten, so mußten sie als erklärte Feinde der Kirche erscheinen, wie dies schon unter dem Nachfolger des erstgenannten Papstes, Lucius dem III., sich zeigte. Ohne Zweifel sind es diese Waldenser, welche im J. 1183 von dem Papste Lucius III. neben andern

---

1) Humillimo nunc incipiunt modo, quia pedem inferre nequeunt, quos si admiserimus, expellemur.

Häretikern unter dem Namen Derer, qui se humiliatos vel pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, verdammt wurden. Gewiß ist dieses ein Beiname, den die Waldenser sich selbst als Nachfolger der apostolischen Armuth beilegten, wie sie nach den Sandalen, die sie trugen und die sie auch als ein Merkmal der apostolischen Tracht ansehen zu müssen glaubten [1]), sabôtiers, insabbatati genannt wurden [2]). Wenngleich sie aber ursprünglich in armseliger Tracht den Aposteln, wie man sie sich damals vorstellte, nachfolgen wollten, so mögen sie doch nachher durch ihr fortgesetztes Studium des neuen Testaments auch von dieser Seite zu einer reineren Erkenntniß und freieren Richtung geführt worden seyn, denn Einer ihrer Gegner sagt nachher von ihnen, daß sie weder kostbare, noch ganz armselige Kleider trügen. Sie verbreiteten sich schnell vom südlichen Frankreich nach Italien, wo sie unter dem Namen der pauperes de Lombardia erscheinen; die piemontesischen Gebirge, diejenigen Gegenden, in denen einst Claudius von Turin gewürkt hatte, gaben ihnen bald bleibende Sitze, wo sie sich mitten unter Verfolgungen fortpflanzten [3]). Wir haben früher [4]) gesehen, wie sie schon unter Innocenz dem III. in den Rheingegenden Eingang fanden, wie Vereine von Laien, in denen man die Bibel eifrig las und sich daraus erbaute, die Spuren des Einflusses der Waldenser erkennen ließen. Wenn man hier auch die Sekte ganz vertilgt zu haben meinte, konnte sich ein Rest derselben im Verborgenen doch erhalten haben und fortpflanzen. Im J. 1231 sah man in den Rheingegenden und andern Gegenden Deutschlands eine Menge Häretiker hervortauchen und drei Jahre wüthete die Verfolgung gegen dieselben. Zu Trier befanden sich drei Schulen der Häretiker. Es scheinen zwar mancherlei Sekten gewesen zu seyn, die Verbreitung der deutschen Bibelübersetzungen und die Lehre von dem allgemeinen Priesterthum sind aber wohl Merkmale, welche Waldenser erkennen lassen [5]).

---

1) Solche hölzerne Pantoffeln wurden sabôts genannt.

2) Ebrard. c. XXV.: Etiam sabatatenses a sabatata potius quam Christiani a Christo se volunt appellari.

3) Wie die Urkunden des Archivs von Turin davon zeugen sollen; s. die Schrift Frà Dolcino und die Patarener von Julius Krone, Leipzig 1844, S. 22, Anmerk. Es wird hier ein schon von dem Kaiser Otto IV. gegen die haereticos Valdenses, qui in Taurinensi dioecesi zizania seminant, erlassener Befehl angeführt.

4) S. oben S. 38.

5) S. den Bericht eines Zeitgenossen in den Denkwürdigkeiten der Erzbischöfe von Trier (Gesta Trevirorum ed. Augustae Trevirorum 1836. Vol. I. c. CIV. p. 319): Et plures erant sectae et multi earum instructi erant scripturis sanctis, quas habebant in theutonicam translatas — und unter ihren Lehrern: indifferentes corpus Domini a viro et muliere, ordinato et non ordinato, in scutella et calice et ubique locorum posse confici dicebant.

Wie nach dem, was wir oben [1]) bemerkt haben, durch die Kämpfe zwischen den Päpsten und den Hohenstaufen der Eingang, den Katharer in diesen Gegenden fanden, befördert wurde, ist dasselbe wohl auch auf die Waldenser anzuwenden.

Als Innocenz IV. gegen das hohenstaufische Geschlecht wüthete, Bann und Interdikt über Diejenigen, welche demselben treu blieben, verhängte, verbreiteten sich, wie ein Zeitgenosse berichtet [2]), Häretiker zu Halle in Schwaben. Sie zogen die Sturmglocken und versammelten die Männer des Adels aus der Umgegend, und sie predigten öffentlich: Der Papst und alle Geistliche höheren und niederen Standes seyen Ketzer und Volksverführer, sie hätten keine Gewalt zu binden und zu lösen und könnten keine Sakramente verwalten, da sie in allen Lastern lebten. Kein Papst und kein Bischof könne ein Interdikt verhängen. Man solle sich den Segen des Gottesdienstes durch ihre Willkühr nicht entziehen lassen. Sie sprachen gegen die Dominikaner und Franziskaner als Solche, welche durch ihre falschen Predigten die Kirche zu Grunde richteten und ein lasterhaftes Leben führten. Weil es Keinen gebe, der die Wahrheit sage und den rechten Glauben durch rechten Lebenswandel bethätige, so habe Gott, der auch aus den Steinen, wenn Andere schwiegen, Prediger erwecken könne, sie berufen, — sagten sie — die Wahrheit zu verkündigen. „Wir verkündigen euch — riefen sie — keinen erlogenen Ablaß, wie der Papst und die Bischöfe solchen erdichten, sondern den, welchen Gott allein und unsere Gemeinschaft zu ertheilen vermag“ [3]). Sie forderten die Leute auf, nicht für den Papst, der es durch sein schlechtes Leben nicht verdiene, daß man seiner gedenke, sondern für den Kaiser Friedrich und seinen Sohn Conrad IV. zu beten, denn diese seyen rechtschaffene Männer. Doch finden wir in dem hier Angeführten kein Merkmal, das uns veranlassen könnte, gerade an Waldenser zu denken. Das Lärmenmachen sieht eher der Art andrer Sekten, als der Waldenser, ähnlich. Was diese Leute von der Sündenvergebung, welche man durch ihren ordo allein empfangen könne, falls ihr Vortrag richtig dargestellt ist, hielten, entspricht auch nicht den Grundsätzen der Waldenser, wie gleichfalls nicht, daß sie einstweilen, um die Leute gegen das Interdikt aufzuwiegeln, den

1) Seite 377.

2) Der Abt Albrecht von Stade in seiner Chronik bei dem J. 1248. Ed. Helmstad. 1587. S. 220.

3) Indulgentiam, quam damus vobis, non damus fictam vel compositam ab Apostolico vel episcopis, sed de solo Deo et ordine nostro.

Werth der Seelenmessen gelten ließen[1]. Wenn nicht an irgend eine durch den Gegensatz gegen die Verweltlichung der Kirche hervorgerufene Gemeinschaft der Apostoliker zu denken ist, könnte man wohl an Katharer denken, deren schlaue Betriebsamkeit, die auch in der Wahrhaftigkeit nicht immer streng war, sich hier wohl zu erkennen giebt, und es war auch ihrer Politik gemäß, daß sie zuerst nur durch den Gegensatz die Leute an sich zu ziehen suchten, von ihren eigentlichen Lehren noch nichts bemerken ließen.

Wie von dem Lesen der Bibel der Ursprung der Waldenser ausgegangen war, blieben sie dieser Richtung immer treu, die große Bibelkenntniß zeichnete Männer und Weiber unter ihnen aus und dadurch wurde im Gegensatze mit der Unkenntniß der Bibel bei den Geistlichen ihre Verbreitung besonders befördert. Rainer rechnet unter die Mittel, welche zur Förderung der Sekten dienten, die Uebersetzung des alten und neuen Testaments in die Landessprachen; derselbe erwähnt hierbei, er habe einen unwissenden Bauer gesehen, der den Hiob, und Mehrere, die das ganze neue Testament auswendig gewußt hätten[2]. Derselbe sagt: „Unter allen bisher gewesenen Sekten sey keine der Kirche verderblicher, als die Sekte der Leonistae (Waldenser von Lyon), weil sie die am allgemeinsten verbreitete sey, denn es sey fast kein Land, wo man sie nicht finde; sodann, weil, wenn die übrigen Sekten durch das Lästerliche ihrer Lehren die Zuhörer zurückstießen, die Leonisten einen großen Schein der Frömmigkeit hätten, weil sie vor den Augen der Menschen ein frommes Leben führten, in der Lehre von Gott ganz rechtgläubig wären und alle Artikel des apostolischen Glaubenssymbols annähmen, nur auf die römische Kirche und die Geistlichkeit schimpften, wo sie bei den Laien leicht Glauben fänden[3].“ Derselbe läßt die Häretiker, wo er wohl besonders an die Waldenser denkt, sagen: „Bei uns lehren Männer und Weiber und wer nur sieben Tage Schüler ist, lehrt schon den Andern; bei den Katholischen ist selten ein Lehrer, der drei Kapitel der Bibel buchstäblich auswendig weiß. Bei uns aber ist selten ein Mann oder eine Frau, welche das neue Testament nicht in der Landessprache herzusagen weiß[4].“ Unwissende Priester im südlichen Frankreich riefen daher selbst Waldenser herbei, mit andern Sekten zu disputiren, mit denen sie selbst aus

---

1) Wie sie gesagt haben sollen, ut missas audirent super animam ipsorum et sacramento ecclesiae libere perciperent, quia ipsis perceptis mundificarentur.

2) Rainer c. III.

3) Cui multitudo laïcorum facilis est ad credendum. Rainer c. IV.

4) L. c. c. VIII.

Mangel an Schriftkenntniß nicht fertig werden konnten [1]). Und Rainer schildert, wo er, von den Sekten überhaupt redend, besonders an die Waldenser zu denken scheint, ihre Lebensweise so [2]): „Sie sind ordentlich und bescheiden in ihren Sitten, sie tragen weder kostbare, noch ganz armselige Kleider; um Eid, Lügen und Betrug zu vermeiden, treiben sie keinen Handel [3]). Sie leben nur von ihrer Hände Arbeit als Handwerker. Auch Schuster sind unter ihnen Lehrer. Sie sammeln keine Reichthümer [4]), sondern sie sind mit dem Nothwendigen zufrieden. Sie sind auch keusch, wo er selbst hinzusetzt, besonders die Waldenser. Sie besuchen keine Schenken, keine Tänze und andere Eitelkeiten. Sie enthalten sich des Zorns, sie arbeiten immer, lernen oder lehren und beten deshalb wenig [5]).“ Nachher freilich führt dieser Schriftsteller als etwas Charakteristisches der Sekten auch dies an, daß sie auf heuchlerische Weise beichteten und an der Messe Theil nähmen. Dies ist etwas, das nach dem oben Bemerkten [6]) wohl auf Katharer, aber schwerlich auf Waldenser passen kann. Wenngleich sie im Ganzen vielmehr durch ihrer Hände Arbeit, als durch Handel sich ernährten und mehr unter dem Volke, als unter den Vornehmen sich verbreiteten, so gebrauchten doch Manche von ihnen den Handel mit Kleinodien und Putz als Mittel, um in den Familien der Großen sich Eingang zu verschaffen. Wenn sie Ringe und Putzwaaren verkauft hatten und dann gefragt wurden, ob sie nicht noch mehr zu verkaufen hätten, antworteten sie: „Ja, wir haben noch größere Kostbarkeiten, als alle, die ihr gesehen habt, wir würden euch diese auch gern noch zeigen, wenn ihr uns Sicherheit darüber geben wolltet, daß ihr den Geistlichen uns nicht verrathen werdet.“ Wenn ihnen dies nun zugesichert wurde, sagten sie: „Wir haben einen Edelstein, der so hell leuchtet, daß der Mensch Gott durch denselben erkennen kann; einen andern, von dem ein solches Feuer ausstrahlt, daß die Liebe Gottes da-

---

1) So sagt Wilhelm von Puy Laurent in dem Prolog zu seinem angeführten Werke bei Du Chesne T. V. f. 666: Illi Waldenses contra alios acutissime disputabant, unde et in eorum odium alii admittebantur a sacerdotibus idiotis. Es können diese Worte freilich auch so verstanden werden, daß die unwissenden Priester andere Sekten zum Disputiren mit den Waldensern, die sie selbst am schwersten widerlegen konnten, herbeigerufen hätten.

2) C. VII.

3) Was von den Katharern, wie aus dem oben S. 378 Angeführten erhellt, nicht gesagt werden konnte.

4) Was auch, s. oben S. 378, auf die Katharer nicht passen kann.

5) Das Letztere konnte natürlich kein Gegenstand äußerlicher Wahrnehmung für Andere seyn.

6) Seite 414.

durch in dem Herzen des Besitzers entzündet wird" — und so fuhren sie fort. Die Edelsteine, die sie meinten, waren aber die Stellen der heiligen Schrift in ihrer verschiedenen Beziehung [1]).

Der Papst Innocenz III. scheint den von seinem Vorgänger, dadurch, daß er die Waldenser, was zuerst nicht ihre Absicht war, von der Kirche sich loszureißen nöthigte, begangenen Fehler erkannt zu haben und er suchte denselben wieder gut zu machen. Er wollte die Waldenser aus einem häretischen Verein in einen kirchlichen der pauperes Catholici umbilden. Einige Geistliche aus dem südlichen Frankreich, welche zu den Waldensern gehört hatten, stellten sich an die Spitze einer solchen Unternehmung, wie insbesondere ein Durand de Osca. Nachdem sie selbst in Rom erschienen waren und vor dem Papste ein, wie im Allgemeinen alles zur Rechtgläubigkeit Gehörige enthaltendes, so ins Besondere den antikirchlichen Richtungen und Meinungen der Waldenser entgegengesetztes Glaubensbekenntniß abgelegt hatten, bestätigte der Papst den neuen aus den zur Kirche zurückgekehrten Waldensern gebildeten Verein der pauperes Catholici. Die Geistlichen und Wohlunterrichteten sollten mit Predigen, Bibelerklären und Religionsunterricht, Bestreiten der Sekten sich beschäftigen, alle Laien aber, welche nicht zur Ermahnung des Volkes und zur Bekämpfung der Sekten mitzuwürken fähig wären, sollten fromm und ordentlich in besonderen Häusern zusammenleben. Dieser so umgebildete geistliche Verein sollte es sich angelegen seyn lassen, die Wiedervereinigung aller Waldenser mit der Kirche zu Stande zu bringen. Da die Waldenser Blut zu vergießen und zu schwören für unchristlich hielten und die Vorsteher des neuen geistlichen Vereins den Papst darum baten, daß Diejenigen, welche sich ihnen anschließen wollten, von jeder darauf sich beziehenden Verpflichtung dispensirt würden, so bewilligte ihnen der Papst auf ihr Verlangen, daß Solche, die sich ihnen zugesellten, nicht zum Kriegsdienste gegen Christen oder bei Prozessen einen Eid zu leisten genöthigt werden sollten, indem er freilich besondere Klauseln hinzusetzte, soviel es ohne Andrer Nachtheil und Aergerniß auf heilsame Weise beobachtet werden könne, besonders mit Erlaubniß der weltlichen Herren [2]). Auch in Italien und Spanien schien der Eifer dieser Vertreter der kirchlichen Richtung unter den Waldensern Eingang zu finden. Der Papst bot gern die Hand

1) S. c. VIII. Daß hier gerade der Gruß des Engels an die Maria mit der Ankündigung der Geburt Christi, das 13te Kap. des Joh. vom Fußwaschen angeführt wird, paßt wohl eher auf die Waldenser als die Katharer.

2) S. Innocenz epp. lib. XI. ep. 198.

dazu, ihre allgemeinere Verbreitung zu befördern und er war den Uebergetretenen, wenn sie einmal mit der Kirche sich versöhnt hatten, mancherlei Vergünstigungen zu bewilligen geneigt. Nur verlangte er eine unbedingte Unterwerfung und wollte sich auf eine bedingte nicht einlassen. Es waren hundert Waldenser in Mailand, welche in die Gemeinschaft der Kirche zurückzukehren sich bereit erklärten, wenn ihnen ein gewisses Grundstück, auf welchem sie einen von dem Erzbischof zerstörten Versammlungsplatz gehabt hatten, wiedergegeben würde, um dort wieder ein Haus für einen solchen Zweck erbauen zu können. Dies aber glaubte ihnen der Papst nicht bewilligen zu können, weil die Gemeinschaft der Kirche nicht aus zeitlichem Interesse, sondern aus Interesse für das Seelenheil erstrebt werden müsse. Doch zugleich erließ Innocenz an den Erzbischof von Mailand einen Brief [1]), durch welchen er ihn aufforderte, jene Waldenser, wenn sie um ihres eigenen Seelenheils willen mit Gott und der Kirche sich versöhnen wollten, mit gebührender Sanftmuth in den Schooß der Kirche aufzunehmen, und dann erst, wenn es nach der von Gott ihm verliehenen Klugheit sowohl der Ehre der Kirche als ihrem Heile angemessen zu seyn scheine, möge er ihnen diesen oder einen andern Platz einräumen, wo sie, um sich und ihre Freunde zu ermahnen, in der Furcht Gottes zusammenkommen könnten, soweit dies ohne schweres Aergerniß Andrer thunlich sey [2]). Der Papst fand aber bei den Bischöfen, welche wohl Ursache haben mochten, in jene Bekehrung der Waldenser nicht volles Vertrauen zu setzen, keine Geneigtheit, in seine milderen Absichten einzugehen, er mußte darüber klagen, daß die Bischöfe des Kirchensprengels von Tarraco Ausflüchte suchten, um mit der Wiederaufnahme derselben in die Kirchengemeinschaft zu zögern, und in einem Briefe an diese Bischöfe [3]), in welchem er ihnen nicht länger zu zögern gebot, erklärte er ihnen, wie es sein Wille nicht seyn könne, daß durch *ihre Härte* Solche, welche durch die göttliche Gnade gezogen zu werden schienen, von der unendlichen Barmherzigkeit Gottes zurückgetrieben würden [4]). In Katalonien erhielt sich eine

1) L. c. lib. XII. ep. 17.

2) Et si demum secundum datam vobis a Deo prudentiam tam ecclesiasticae honestati quam eorum saluti videritis expedire, pratum praedictum seu alium locum idoneum, in quo ad exhortandum se ipsos et amicos eorum cum timore Domini valeant convenire, concedatis eisdem sine gravi scandalo aliorum, quoniam aliter est cum conversis quam cum perversis agendum. Lib. XII. ep. 17.

3) Lib. XIII. ep. 78.

4) Nolentes, sicut etiam nec velle debemus, ut qui trahi gratia divina creduntur, per duritiam vestram ab infinita Dei misericordia repellantur.

Zeitlang dieser geistliche Verein der pauperes Catholici, an deren Spitze jener Durand von Osca stand, der selbst einige Schriften gegen die Waldenser verfaßt hat; aber wenn auch früher, ehe das der Richtung der Waldenser zum Grunde liegende Princip ganz entwickelt worden, eine solche Maaßregel zu ihrer Wiedervereinigung mit der herrschenden Kirche hätte gelingen können, so war es damals doch zu spät dazu, und auch jener Verein soll sich allmählig wieder aufgelöst haben [1]). Als ein Bischof des südlichen Frankreichs einen angesehenen Ritter dieser Gegend frug, warum sie die Waldenser aus ihrem Gebiete nicht vertrieben, antwortete er: „Wir können es nicht, denn wir sind mit ihnen aufgewachsen und haben Verwandte unter ihnen, auch sehen wir sie ein ehrbares Leben führen [2]).

Da die Waldenser von dem Princip ausgingen, daß die heilige Schrift, unabhängig von jeder andern Autorität, aus ihr selbst erklärt, als alleinige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens anzuerkennen und Alles, was nicht daraus abgeleitet werden könne, zurückzuweisen sey, so mußten sie, nachdem sie von der Kirche ausgestoßen worden, durch keine andere Rücksicht mehr gehemmt, zu einer immer reineren Erkenntniß der christlichen Lehre und zu immer vollständigerer Verwerfung der damit streitenden Satzungen geführt werden. So ist es gewiß, daß sie alle diejenigen Lehren, welche aus einer Vermischung des alt- und des neutestamentlichen Standpunktes hervorgegangen waren, wie von einem nothwendigen besonderen Priesterthume, Alles, was mit der kirchlichen Theokratie zusammenhing, die Lehre von den sieben Sakramenten, vom Meßopfer, von der Brodtverwandlung, von der Heiligenverehrung, dem ignis purgatorius und was damit verbunden war, die Lehre vom Ablaß, bestritten. Davon zeugen die gegen die Waldenser verfaßten Schriften dieser Zeit [3]) und die von Philipp von Limborch herausgegebenen Protokolle der mit ihnen angestellten Verhöre [4]). Sie riefen das Bewußtseyn

---

1) S. die Chronik des Wilhelm Puy von Laurent c. VIII., wo von ihnen gesagt wird: Hi in quadam parte Catalauniae annis pluribus sic vixerunt, sed paulatim postea defecerunt.

2) L. c.

3) S. z. B. die angeführte Schrift Pilichdorfs vom zwanzigsten Kapitel an.

4) S. das angeführte Werk über die Geschichte der Inquisition. — So z. B. f. 201: Dicti Valdenses credunt, quod in praesenti vita solum sit poenitentia et sit purgatorium pro peccatis et quando anima recedit a corpore, vadit ad paradisum vel ad infernum et non faciunt orationes nec alia suffragia pro defunctis, quia dicunt, quod illi, qui sunt in paradiso, non indigent et illis, qui sunt in inferno, non prodessent.

von dem allgemeinen christlichen Priesterthume wieder hervor, daher Laien unter ihnen Beichte hörten, die Absolution gaben, die Taufe und das Abendmahl ertheilten [1]). Durch diese Lehre von dem allgemeinen Priesterthume wurde aber doch nicht ausgeschlossen, daß gewisse Kirchenämter unter ihnen bestanden, welche wenigstens gewiß bald unter ihnen angeordnet wurden [2]). Indem sie von dem buchstäblichen Verständnisse der Bibel ausgingen, verdammten sie durchaus den Eid, alles Blutvergießen, Kriegsdienst und Todesstrafe [3]). Indem sie das Gebot der unbedingten Wahrhaftigkeit in der Bergpredigt fanden, sollen sie jede Lüge für ein peccatum mortale erklärt haben [4]). Der Geist einer reinen evangelischen Richtung spricht sich auch in den in romanischer Sprache verfaßten Bekenntnißschriften aus, welche das Gepräge der Zeit, aus welcher der Ursprung der Waldenser herrührt, an sich tragen. Dazu gehört die schon oben erwähnte Schrift vom Antichrist. Als das Werk des Antichrist wird hier dargestellt Alles, wodurch die Menschen von dem Vertrauen auf Christus allein ab und zum Vertrauen auf die äußerlichen Dinge hingeführt würden, daß er die Erneuerung durch den heiligen Geist dem todten äußerlichen Glauben und der Taufe der Kinder auf diesen Glauben zuschreibe [5]), was darauf schließen lassen könnte, obgleich nicht ganz sicher, daß der Verfasser dieser Schrift ein Gegner der Kindertaufe war. Als Werk des Antichrist wird ferner dies bezeichnet, daß er die ganze Religion und Heiligkeit

---

1) In jenem Inquisitionsprotokolle f. 251 ein verehelichter Landmann, der gewöhnliches Brodt gebraucht, das Abendmahl zu consekriren, und es austheilt. Es kommt hier manches Eigenthümliche und Dunkle über die Beschaffenheit des von ihnen gebrauchten Weines vor, daß das geweihte Brodt aufbewahrt und täglich etwas davon genossen wurde. Es wird von einem als Mitglied dieser Sekte Gestorbenen gesagt: Quod credebat et asserebat, se habere potestatem a Domino, celebrandi missam et consecrandi verum corpus Christi de materia panis communis fermentati et verum sanguinem de vino cum oleo et sale commixtis in scipho ligneo cum pede, quem ad hoc loco calicis secum habebat, quamvis esset laïcus uxoratus, laborator et agricola; er feierte die Messe in seinem Hause an den Sonn- und Festtagen et de prodicto pane ac poculo communicabat singulis diebus cujuslibet hebdomadis, quando sibi vacabat, de peciis panis sic per eum consecratis, quas in pixide conservabat, sumendo de mane pro communione diebus singulis.

2) F. 290. Im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts kommt ein Majoralis der Waldensersekte vor.

3) S. f. 201 und 207 u. a. St. Wenn sie, wie hier ausgesagt wird, auf die Worte: „richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet,“ sich berufen hätten, hätten sie freilich alles bürgerliche Gericht verdammen müssen.

4) S. Alan. c. Valdenses lib. II. p. 206.

5) Que el attribuis la reformation del Sanct. Sperit a la fe morta de fora et bapteia li enfant en aquella fe.

des Volkes auf seine Messe baue und in derselben verschiedene jüdische, heidnische und christliche Ceremonieen zusammengeflickt habe [1]). Es wird gesagt, daß der Antichrist seine Schlechtheit bedecke durch einige Worte Christi, durch die Schriften der Alten und die Concilien, welche die Diener des Antichrist insoweit beobachteten, als dies nicht zur Zerstörung ihres schlechten Lebens und ihrer Lüste gereiche [2]). Der Verfasser rechnet zu dem, was zur Verdeckung des Antichrist gereiche, das theils erheuchelte, theils wahrhaft fromme Leben Mancher in der Kirche; denn die Erwählten Gottes, welche das Gute wollten und thäten, würden, wie in der Kirche des Antichrist, in Babylon gefangen gehalten, und sie seyen wie das Gold, womit der Antichrist seine Eitelkeit bedecke. Diejenigen, in deren Namen diese Schrift verfaßt ist, halten sich für verpflichtet, von dem Antichrist innerlich und äußerlich sich loszusagen [3]), und sie haben unter einander eine Gemeinschaft und Einheit des guten Willens und der aufrichtigen Gesinnung, indem sie den reinen und einfachen Vorsatz gefaßt hatten, dem Herrn zu gefallen und das Heil zu erlangen. Sie erklären sich entschlossen, die Wahrheit Christi und seiner Braut, so gering ihre Erkenntniß derselben auch sey, mit Hülfe des Herrn zu umfassen, soweit ihr Geist es zu tragen vermöge. Wenn Einem mehr Kenntniß der Wahrheit gegeben worden, so wünschten sie desto mehr demüthig von ihm belehrt und in ihren Fehlern verbessert zu werden. Die Sündenvergebung — wird durch Gottes Machtvollkommenheit und die Vermittelung Christi gegeben und die Menschen nehmen Theil daran durch Glauben, Hoffnung, Buße, Liebe, durch Gehorsam gegen das Wort [4]). Zu dem, was der Antichrist seine Schlechtheit zu beschönigen gebraucht, werden auch die hin und wieder vollbrachten Wunder gerechnet; es wird darauf verwiesen, daß Paulus zu den Merkmalen des Antichrist auch die täuschenden Wunderkünste zähle [5]).

Ein zweites schönes Denkmal dieses christlichen Geistes ist der Grundriß der christlichen Lehre unter dem Namen des edlen

---

1) La quarta obra de l'Antechrist es laqual ensemp bastic et edifique tota religion et sanctita del poble en la soa messa et ensemp ha teissut varias caeremonias en un Judaicas et de li Gentil et de li Christian.

2) Los quals illi gardan, entant quant non destruon la mala vita et volupta de lor.

3) Nos fazen departiment exterior et interior de luy.

4) Car illi es en Dio authoritativament et en Christ ministerialment, per se, per speranza, per penitentia, per carita, per obedientia de parola en l'home participativamente.

5) S. lib. III. p. 271.

Unterrichts [1]). Wir haben keinen Grund, das Datum, welches diese Schrift sich selbst beilegt, in Zweifel zu ziehen, und dasselbe weist auf die ersten Zeiten der Waldenser hin; denn es wird bemerkt, es seyen nun elf Jahrhunderte verflossen, seitdem gesagt worden, daß wir in den letzten Zeiten leben; — mögen hier nun die Stellen in den paulinischen Briefen, von denen in jenem Zusammenhange zunächst die Rede ist, oder die in der Apokalypse gemeint seyn. Immer paßt die chronologische Bestimmung, wenn wir nur nicht an eine buchstäblich genaue Rechnung denken. — Es wird hier zwischen dem alten und neuen Gesetze ein solcher Gegensatz gemacht. Das alte flucht dem Leibe, der keine Frucht bringt, das neue räth das jungfräuliche Leben zu beobachten [2]). Das alte verbietet den Meineid allein, das neue über das Schwören überhaupt [3]), es gebietet nichts mehr zu sagen, als Ja oder Nein. Auch das Verbot alles Blutvergießens wird angeführt. Die Apostel werden als Muster der geistlichen freiwilligen Armuth [4]) dargestellt, wie sie mit Nahrung und Kleidung zufrieden waren. Sie finden aber nur Wenige, die ihnen nachfolgen. Nach den Zeiten der Apostel — wird gesagt — gab es einige Lehrer, welche den Weg Christi unsers Heilands zeigten. Aber auch noch jetzt finden sich Einige, welche großen Eifer haben, den Weg Christi zu zeigen; aber sie werden so sehr verfolgt, daß sie es kaum thun können. Sie werden besonders durch die falschen Hirten verfolgt. Wenn noch Einer ist, der nicht fluchen, nicht schwören, nicht lügen, nicht Ehebruch begehen, nicht morden, nicht fremdes Gut an sich reißen, sich nicht an seinen Feinden rächen will, so sagen sie, daß er ein Waldenser und der Strafe würdig ist [5]). Gegen die priesterliche Schlüsselgewalt wird gesagt, alle Päpste seit Silvester, alle Kardinäle, Bischöfe und Aebte, Alle insgesammt hätten nicht so viel Macht, eine einzige Todsünde zu vergeben. Nur Gott könne Sünden vergeben. Nur das komme den Hirten zu, dem Volke zu predigen, für dasselbe zu beten, die Leute zur Buße und zum aufrichtigen Sündenbekenntnisse zu ermahnen, daß sie sollten fasten, Almosen geben und mit inbrün-

---

1) La nobla Leyczon, noble leçon, von Léger in seiner histoire des Vaudois zuerst herausgegeben, vollständiger wieder abgedruckt in der Choix des poésies originales des Troubadours par Raynouard. T. II. p. 76.

2) La ley velha maudi lo ventre, que fruc non a porta,
Ma la novella conselha, gardan vergeneta.

3) La ley velha deffent solament perjurar,
Ma la novella di al pos tot non jurar.

4) Poverta spiritual. Que volhan esser paure per propria volunta.

5) Qu'es Vaudes e degne de punir.

stigem Herzen beten, denn durch diese Dinge gelange die Seele der schlechten Christen, welche gesündigt hätten, zum Heil[1]). Die so ausgesprochenen Lehren der Waldenser stimmen ganz mit dem, was wir über den aus der Idee von der evangelischen Armuth abzuleitenden Ursprung dieser Sekte bemerkt haben, überein und wir erkennen, wie der evangelische Geist in ihnen allmählig zur freieren Entwickelung gelangte[2]).

In dem Orden der Franziskaner sahen wir die Idee der evangelischen Armuth zuerst der Hierarchie sich anschließen, aber wir haben auch bemerkt[3]), wie die Päpste durch ihre Theilnahme an den inneren Streitigkeiten dieses Ordens, indem sie der milderen Parthei unter den Franziskanern sich anschlossen, mit den zelantes und spirituales in Kampf geriethen und wie dadurch veranlaßt wurde, daß die von dieser Parthei besonders hervorgehobene Idee der evangelischen Armuth eine andere Richtung nahm, jener Verweltlichung der durch das Uebermaaß irdischer Güter verderbten Kirche entgegengestellt wurde, und durch diesen Gegensatz konnte manches Andere, das von dem Standpunkte dieser letzten als häretisch erscheinen mußte, hervorgerufen werden. Dazu kam der Einfluß jener seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts fortgepflanzten und immer weiter ausgebildeten prophetischen Ideen, von denen wir in dem ersten Abschnitte gesprochen haben, insbesondere in der eigenthümlichen Form des Abtes Joachim, dessen tiefsinnige Gedanken und Anschauungen auf mannichfache Weise anregend und befruchtend einwürkten. Die Aus-

1) Car per aquestas cosas troba l'arma salvament,
De nos caytio Crestians, lical haven pecca.

2) Maitland hat in seinem Werke: Factes and documents illustrative of the history, doctrine and rites of the ancient Albigenses and Waldenses, London 1832, p. 115, mit Recht auf die bei dem Gebrauche der alten Bekenntnißschriften der Waldenser nothwendige Kritik aufmerksam gemacht, ist aber in seiner Verdächtigung auch wohl zu weit gegangen. Ein von ihm angeführtes Merkmal der Unächtheit, der Gebrauch der erst nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts eingeführten (doch schon bei dem Wilhelm von Paris stattfindenden) Kapiteleintheilung der Bibel, kann allerdings gegen die Abstammung der oben benutzten Schrift vom Antichrist aus dem zwölften Jahrhundert Bedenken erregen, wenn diese Eintheilung in der ursprünglichen Form jener Schrift sich findet. Aber die ganze Beschaffenheit dieser Schrift und der zuletzt genannten Noble leçon entspricht doch dieser Periode. Was die Sprache betrifft, über die ich zu urtheilen nicht im Stande bin, so muß ich hier dem Urtheile des Kenners Raynouard vertrauen. Maitland meint zwar, die alterthümliche Form der Sprache sey kein Beweis der Aechtheit. Wer das Interesse hatte, solche Schriften unterzuschieben, meint er, konnte sich auch die Mühe geben, die Sprache nachzubilden. Aber welches Interesse sollte ein späterer Waldenser gehabt haben, solche zwei Schriften, wie diese, unterzuschieben, in denen sich doch manches mit der später ausgebildeten Waldenserlehre nicht Uebereinstimmendes findet?

3) Bd. VII. S. 375.

deutung der Apokalypse eröffnete den von dem Bewußtseyn des Verderbens der Kirche in ihrer Zeit erfüllten und ahnungsvoll in die Zukunft blickenden Geistern einen weiten Spielraum für die Phantasie. Da die Zeichen der Zeit, welche in jenem prophetischen Buche als Merkmale des letzten großen Kampfes dargestellt werden, in den bedeutenden Epochen neuer Entwickelungen des Reiches Gottes in mannichfachen[1]) Formen gesteigert sich wiederholten, so konnte desto leichter die auch eine gewisse Wahrheit enthaltende Meinung, daß jene letzte Entscheidung durch die den Weissagungen der Apokalypse entsprechenden Zeichen der Zeit angedeutet werde, Eingang finden. Der Abt Joachim hatte den Anstoß dazu gegeben, daß man immer eine in gewissen Correspondenzen, vermöge welcher eine Stufe die andere vorbildete, fortschreitende Erfüllung des prophetischen Elements in dem Entwickelungsgange der Geschichte aufsuchen sollte. Die Ideen von der evangelischen Armuth und von dem Zeitalter des heiligen Geistes waren in diesen Anschauungen mit einander verbunden; es waren aber verschiedene nur in dem Gegensatze mit der bestehenden Kirchenform übereinstimmende Geistesrichtungen, welche auf verschiedene Weise diese Ideen sich aneigneten, theils, wie wir in der Sekte des Almarich von Bena wahrgenommen haben, ein mystischer Pantheismus, welcher den christlichen Theismus und die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseyns von einem Weltheilande mit der Selbstvergötterung des Geistes zu vertauschen wünschte, das Christenthum nur als eine untergeordnete Religionsform, die der zur Mündigkeit gelangte Geist abstreifen sollte, ansehen ließ, theils eine Richtung, welche von dem Bewußtseyn, daß das Christenthum selbst die absolute Religion sey, durchdrungen, einer freieren und vollkommeneren Entwickelung desselben, vermöge welcher es alle Menschensatzungen durchbrechen sollte, entgegenstrebte.

Wie die strengen Franziskaner den Abt Joachim, als den Propheten, der ihren Orden und die Wiedergeburt der Kirche, welche von demselben ausgehen sollte, geweissagt habe, besonders verehrten und mit der Erklärung seiner Schriften, der Ausdeutung und Anwendung der in denselben geläufigen Ideen sich viel

---

1) Es sind wahrheitsvolle Worte, welche Hamann über die neutestamentlichen Weissagungen von den letzten Dingen an Herder schreibt, wenn er von der Apokalypse sagt: „Ich halte demnach nicht das Buch für ganz erfüllt, sondern, wie das Judenthum selbst, für eine theils stehende, theils fortschreitende Erfüllung, die Erfüllung des Buches nichts als eine Figur einer höheren Erfüllung." S. Hamanns von F. Roth herausgegebene Schriften Bd. VI., S. 111.

beschäftigten, so war unter ihnen viel die Rede von einem neuen ewigen Evangelium. Die Idee von einem solchen gehörte ja auch zu den charakteristisch eigenthümlichen Joachims, und wir haben gesehen, wie er unter diesem aus Apokal. 14. entlehnten Ausdrucke, nach dem Vorgange des Origenes, eine neue geistige Auffassung des Christenthums, im Gegensatze des sinnlich katholischen Standpunktes, entsprechend dem Zeitalter des heiligen Geistes, verstanden hatte. Großes Aufsehen machte nun ein Commentar über das ewige Evangelium, welchen nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts der Franziskaner Gerhard [1]), dem sein Eifer für Joachims Lehren viele Verfolgungen und eine achtzehnjährige Gefangenschaft zuzog [2]), unter dem Namen eines introductorius in evangelium aeternum herausgab. Man machte sich oft von dem ewigen Evangelium der Franziskaner nach einer oberflächlichen Ansicht oder oberflächlichem Verständnisse der Schriften Joachims, dem bloßen Gerüchte oder der Verketzerungssucht unklare Vorstellungen, man sprach von dem ewigen Evangelium, wie einem unter diesem Namen verfaßten und unter den Franziskanern verbreiteten Buche [3]). Zuweilen wurde auch wohl das ewige Evangelium mit jenem introductorius verwechselt. Gewiß gab es kein Buch unter dem Namen des ewigen Evangeliums, sondern es bezieht sich Alles, was davon gesagt wird, nur auf die Schriften des Abtes Joachim [4]). Die Gegner des Franzis-

---

1) Sicher ist dieser nicht, wie später gesagt wurde (s. das Directorium inquisitionis von dem Dominikaner Nicolaus Eymercius f. 272), ein Freund und Geistesverwandter desselben Johann von Parma, der wegen seiner reformatorischen Strenge und seines Eifers für die Lehren Joachims manche Verfolgungen erleiden mußte, von seinem Amte als Ordensgeneral entsetzt, den Bonaventura zu seinem Nachfolger hatte, der Verfasser dieses Buches, wie aus den in der Bibliothek der pariser Sorbonne aufbewahrten, von einem Mitgliede der aus dreien Kardinälen bestehenden päpstlichen Commission zur Untersuchung jenes Werkes, dem Hugo von St. Chers (s. oben S. 172), entworfenen Akten jenes Prozesses hervorgeht. S. das schon angeführte Werk über die Schriftsteller des Dominikaners von Quetif und Echard T. I. f. 202: Processus in librum evangelii aeterni.

2) S. über ihn Wadding. Annales des Franziskanerordens T. IV. bei dem J. 1256.

3) So gilt dieses von dem heftigen Feinde der Bettelmönche, von dem wir Bd. VII. S. 365 gesprochen haben, dem Wilhelm von St. Amour. Er sagt in seiner am Tage des Jakobus und Philippus gehaltenen Predigt, in der angeführten Ausgabe seiner Werke S. 500, wo er die Gefahren, die zu den Zeichen der letzten Zeit gehörten, schildert und ohne Zweifel die Franziskaner im Sinne hatte: De istis periculis jam habemus quaedam Parisiis, scilicet librum illum, qui vocatur evangelium veternum. Et nos vidimus non modicam partem illius libri et audivi, quod ubicunque est, tantum vel plus contineat ille liber quam tota biblia, was von dem Umfange der Schriften des Joachim allerdings mit Recht gesagt werden konnte.

4) S. die gelehrte und gründliche Untersuchung über diesen Gegenstand

kanerordens beschuldigten die Verkündiger des ewigen Evangeliums, daß nach ihrer Meinung das Christenthum nur etwas Vorübergehendes sey und eine neue vollkommenere Religion, die absolute für die Ewigkeit bestimmte, auf dasselbe folgen werde. Wilhelm von St. Amour sagt [1]: „Seit fünf und funfzig Jahren strebten Einige, an die Stelle des Evangeliums Christi ein andres Evangelium zu setzen, welches ein vollkommeneres seyn sollte, welches sie das Evangelium des heiligen Geistes, oder das ewige Evangelium nennten [2]). Jene Lehre von einem neuen ewigen Evangelium, welche in der Zeit des Antichrists verkündigt werden solle, sey schon im J. 1254 — wobei er vielleicht an die Erscheinung jenes introductorius dachte — an dem Sitze des theologischen Studiums selbst, zu Paris, vorgetragen worden. Woraus erhelle, daß diese antichristliche Lehre schon jetzt von den Kanzeln würde gepredigt werden, wenn nicht etwas Andres noch da wäre, was sie zurückhalte (2 Thessal. 2, 6), die Macht des Papstes und der Bischöfe. Es werde in jenem verfluchten Buche, welches sie das ewige Evangelium nennten, das in der Kirche schon bekannt gemacht worden, gesagt, das ewige Evangelium sey über das Evangelium Christi so sehr erhaben, wie die Sonne den Mond über-

---

von Dr. Engelhardt in seinen kirchengeschichtlichen Abhandlungen, Erlangen 1832, S. 4. u. d. f. Es geht dies besonders deutlich hervor aus der Angabe in den angeführten Akten des Prozesses über den introductorius in evangelium aeternum, l. c. Quetif et Echard f. 202, denn hier wird ausdrücklich gesagt: quod liber concordiarum vel concordiae veritatis appellaretur primus liber evangelii aeterni et quod liber iste, qui dicitur Apocalypsis nova, appellaretur secundus liber ejusdem evangelii, similiter, quod liber, qui dicitur Psalterium decem chordarum, sit tertius liber ejusdem evangelii. Hier erkennen wir offenbar die Titel der drei oben Bd. VII. S. 284 in der Anmerkung angeführten Werke Joachims. Und damit stimmen auch diese Worte des Thomas von Aquino zusammen: Hoc autem evangelium, de quo loquuntur, (Wilhelm von St. Amour und seine Parthei) est quoddam introductorium in libro[s] Joachim compositum, quod est ab ecclesia reprobatum, vel etiam ipsa doctrina Joachim, per quam, ut dicunt, evangelium Christi mutatur. S. opusculum XVI. contra impugnantes religionem (die Gegner der Bettelmönchsorden). Opp. ed. Venet. T. XIX. p. 415.

1) De periculis novissimorum temporum p. 38.

2) Ich kann der Vermuthung des Dr. Engelhardt, daß Wilhelm von St. Amour an die Lehre des Almarich von Bena hier denke, nicht beistimmen, sondern glaube, daß er immer die in dem Franziskanerorden verbreiteten, joachimschen, oder den Ideen Joachims sich anschließenden Lehren im Sinne hat, wie erhellt, wenn er nach den angeführten Worten hinzusetzt: quod (evangelio aeterno) adveniente evacuabitur, ut dicunt, evangelium Christi, ut parati sumus ostendere in illo evangelio maledicto. Hier meint er doch sicher dasselbe, was in der zuerst aus einer seiner Predigten angeführten Stelle unter dem Namen des Evangeliums bezeichnet ist. Und hätte er den als Ketzer verdammten Almarich gemeint, so hätte er ja keine Ursache gehabt, dessen Namen zu verschweigen.

strahle, wie der Kern mehr sey als die Schale. Das Reich der Kirche, oder das Evangelium Christi, sollte nur bis zum J. 1260 dauern." In der angeführten Predigt [1]) bezeichnet er als Lehren des ewigen Evangeliums diese, daß das Sakrament der Kirche nichts sey, daß ein neues Gesetz des Lebens gegeben und eine neue Verfassung der Kirche eingeführt werden solle, und er sucht dagegen zu beweisen, daß diese Form der Hierarchie, in der die Kirche jetzt bestehe, eine auf göttlicher Ordnung ruhende, durchaus nothwendige und unwandelbare sey.

Diese Anklage aus dem Munde eines leidenschaftlichen Gegners kann gewiß nicht zum Beweise dafür dienen, daß unter den strengen Franziskanern schon damals eine solche Lehre, wie die des Almarich, von einer bevorstehenden neuen Religion der Vollkommenen vorgetragen worden sey. Es läßt sich leicht erklären, wenn wir die früher von uns gegebene Darstellung der Lehren Joachims vergleichen, wie St. Amour in dessen Schriften, die er gewiß nur oberflächlich und eben, weil sie bei den Franziskanern in so großer Verehrung standen, mit feindlichem Sinne und einer ganz entgegengesetzten Geistesrichtung gelesen hatte, alles Dies finden konnte. Und da ihm die bestehende Form des Kirchenthums mit dem Wesen des Christenthums selbst genau zusammenzuhangen schien, so mußte er freilich, wo Joachim eine neue Erscheinungsform des seine gegenwärtige beschränkte Hülle abwerfenden Christenthums weissagte, ein neues antichristliches Evangelium darin verkündet sehen. Wenn wir Alles, was die Gegner aus dem introductorius in evangelium aeternum anführen, zusammennehmen, läßt es sich auch in Beziehung auf dieses Buch wohl bezweifeln, daß in demselben eine solche auf den Untergang des Christenthums sich beziehende Lehre vorgetragen worden sey. Es scheint auch in diesem Buche Alles nur auf die Entwickelung der Grundideen des Abtes Joachim und die Anwendung derselben auf den ächten Franziskanerorden sich bezogen zu haben. Durch die von dem Papste Alexander IV. über den introductorius ausgesprochene Verdammung konnte aber der Umlauf dieser Ideen nicht unterdrückt werden. Sie erhielten sich immer bei der Parthei der strengeren Franziskaner und ein merkwürdiger Mann, welcher aus der Mitte derselben hervorging, gab ihnen einen neuen Schwung.

Dieser war Johann Peter de Oliva in der Provence, der seit seinem zwölften Jahre in dem Franziskanerorden erzogen [2]), von der excentrischen Richtung des religiösen Gefühls und der Phan-

---

1) L. c. S. 500.

2) S. Wadding. Annales bei d. J. 1289. N. 29.

tasie, welche von dem Franziskus ausgegangen, von Anfang an erfüllt worden, wie dies in seinen übertriebenen Lobpreisungen der Maria, welche sogar in seinem Orden anstößig gefunden wurden [1]), sich zu erkennen gab; aber er verband damit einen tiefen spekulativen Geist. Eine Mischung von tieferen Ideen und phantastischen abentheuerlichen Behauptungen wird sich daher auch in seinen Schriften erwarten lassen [2]). Eifernd für die ursprüngliche Strenge der Franziskanerregel, sprach er heftig gegen die Abweichungen von derselben, und derselbe Geist trieb ihn auch, das weltliche Leben, die Ueppigkeit und Pracht der Geistlichen anzugreifen. Dadurch machte er sich viele Feinde, welche gern jede Gelegenheit, die er durch manche ungewöhnliche kühne Behauptungen gab, seine Rechtgläubigkeit verdächtig zu machen, benutzten [3]). Außer seiner Lehre von der evangelischen Armuth waren es manche von ihm vorgetragene metaphysische, dogmatische Sätze, welche Anstoß gaben. Darunter gehörte unter Anderm die Meinung, daß Christus, als er den Lanzenstich in der Seite empfing, noch nicht todt gewesen [4]). Nachdem eine Versammlung des Franziskanerordens im J. 1282 eine Untersuchung über seine Lehre und deren Verbreitung angeordnet hatte, unterwarf er sich im folgenden Jahre einem ihm vorgeschriebenen Widerruf [5]), und auf einem im J. 1292 zu Paris gehaltenen Ordensconvente stellte er denselben durch eine von ihm abgegebene Erklärung zufrieden. Seine Gegner waren ihm in der Dialektik nicht gewachsen. Er starb, funfzig Jahre alt, im J. 1297. Vor seinem Tode legte er ein Bekenntniß ab, in welchem er sich den Entscheidungen der römischen Kirche durchaus unterwarf. Doch behielt er sich die Freiheit vor, keiner menschlichen Bestimmung, darüber, daß etwas zum Wesen des Glaubens gehöre, Folge leisten zu müssen, wenn es nicht die Entscheidung des Papstes oder eines allgemeinen Concils sey, außer, insofern er durch die Vernunft oder das Ansehn der heiligen Schrift, oder das Wesen des katholischen Glaubens selbst etwas anzunehmen genöthigt werde. Es sey auch heilsam, daß entgegengesetzte Meinungen vorgetragen und vertheidigt würden, wenn es nur ohne Hartnäckigkeit ge-

---

1) Bei Wadding l. c. N. 28.

2) Leider ist von den Schriften dieses merkwürdigen Mannes noch nichts bekannt gemacht. Wir kennen ihn nur aus den für ketzerisch erklärten Artikeln, die vor einer päpstlichen Commission unter Johann XXII. aus seinem Commentare über die Apokalypse ausgezogen worden. In Baluz. Miscellan. I. f. 213.

3) Wadding. Annales bei d. J. 1282. N. 2.

4) L. c. bei d. J. 1297. N. 37 u. d. f.

5) L. c. bei d. J. 1283. N. 7.

schehe, denn so werde die Wahrheit genauer geprüft, die Geister der Disputirenden würden dadurch mehr geübt werden und man gelange so sicherer zum Verständnisse der Glaubenslehren [1]).

Oliva unterscheidet sieben Zeitalter der Kirche. Das erste ihrer Gründung durch die Apostel, das zweite ihrer Bewährung durch das Leiden der Märtyrer, das dritte die Entwickelung und Vertheidigung des Glaubens im Kampfe mit den Häretikern, das vierte die Zeit der in strenger Selbstkasteiung lebenden Anachoreten, welche durch ihr Beispiel hell leuchteten in der Kirche. Das fünfte die Zeit des gemeinsamen Lebens der Mönche und Kleriker, welche theils größere Strenge ausübten, theils dem gewöhnlichen Leben sich mehr anbequemten. Das sechste die Erneuerung des evangelischen und die Vertilgung des antichristlichen Lebens, womit die endliche Bekehrung der Juden und Heiden sich verbindet, oder zugleich der Wiederaufbau der ursprünglichen Kirche. Das siebente Zeitalter ist in seiner Beziehung zu diesem irdischen Leben ein gewisser Sabbath, eine ruhige und wunderbare Theilnahme an der zukünftigen Herrlichkeit, als wenn das himmlische Jerusalem auf Erden herabgestiegen wäre. In der Beziehung zu dem zukünftigen Leben aber ist es eine allgemeine Auferstehung, Verherrlichung der Heiligen und das Ende aller Dinge. Diese Unterscheidung einer zwiefachen Bestimmung der großen Epochen in der Entwickelung des Reiches Gottes nach dem Ausgangspunkte und dem Zielpunkte gehört zu dem Eigenthümlichen in den Anschauungen des Oliva. So sagt er von dem ersten Zeitalter, daß man es in einer Hinsicht mit der Verkündigung Christi, in andrer mit der Ausgießung des heiligen Geistes beginnen lassen könne. Das zweite Zeitalter im eigentlichen Sinne mit der Verfolgung Neros, in gewissem Sinne mit der Steinigung des Stephanus, oder dem Leiden Christi. Das sechste Zeitalter auf gewisse Weise mit der Zeit des Franziskus, vollkommener aber mit dem Gerichte über die verderbte Kirche. Er unterscheidet ferner eine dreifache Erscheinung Christi in der Weltgeschichte: die erste und letzte eine sichtbare, die mittlere eine nicht sinnliche, sondern geistige. Die erste zur Erlösung der Welt und Gründung der Kirche, die zweite, diese zum Geiste des evangelischen Lebens zu erneuen und die gegründete Kirche zur Vollendung zu führen, die dritte zum Gericht, zur Verherrlichung der Auserwählten und zur allgemeinen Vollendung. Obgleich jene geistige Wiederkunft Christi auf den ganzen Entwickelungsprozeß der Kirche und auch auf die Verherrlichung der Heiligen bezogen werden muß, so kann sie doch

---

1) Wadding. Annales bei d. J. 1297. N. 34.

in gewissem Sinne vorzugsweise dem sechsten Zeitalter, dessen Charakteristisches eben in dieser inneren Würksamkeit des Geistes Christi begründet ist, zugeeignet werden [1]). Er setzt eine fortschreitende Entwickelung des antichristlichen und des christlichen Princips, welches Beides bis zu dem letzten entscheidenden Kampfe neben einander hergeht, so daß jede nachfolgende Zeit alles Böse und Gute der früheren in sich aufnimmt, und daher alles Böse und Gute aller früheren Zeiten in der letzten Zeit der geistigen Offenbarung Christi und der Erscheinung des Antichrist sich concentriren muß. „Sowie — sagt er — die Kraft der Wurzel und des Stammes wiederauflebt in dem Zweige und der Frucht, so würkt auch fort Alles, was die gesunde Lebensentwickelung stört [2]). Und wie daher die ganze Kraft der früheren Zeiten dazu hinstrebt, das sechste und siebente Zeitalter zu erzeugen, so wird alles entgegengesetzte Böse der früheren Zeiten zusammenwürken mit der Bosheit des Antichrist und der Uebrigen, durch welche die Auserwählten des sechsten und siebten Zeitalters versucht werden sollen [3]). Das sechste Zeitalter wird daher weit über alle vorhergehenden hervorragen, als das Ziel, zu dem Alles hinstrebt, der Anfang eines neuen Weltalters, durch welches die alte Welt aufgelöst wird, sowie durch die Erscheinung Christi das alte Testament und das alte Leben der Menschheit aufgelöst wurde [4]). Wie durch die erste Erscheinung Christi der alten Synagoge ein Ende gemacht und eine neue Kirche gebildet wurde, so wird durch seine geistige Wiederkunft alles Alte hinweggenommen und die Kirche wie zu einer ganz neuen geschaffen werden. Wie die geistige Offenbarung Christi durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurchgeht, aber vorzugsweise jenem sechsten Zeitalter zugeschrieben werden muß, so ist dasselbe auch von der Würkung des heiligen Geistes zu sagen, und eben deshalb unterscheidet sich das dritte Weltalter, welches mit jenem sechsten Zeitalter der Kirche beginnt, von den beiden früheren, der Zeit des alten Testaments und

1) Licet autem secundus adventus sit in toto decursu ecclesiae et etiam in glorificatione sanctorum, nihilominus recte et congrue per quandam antonomasiam appropriatur tempori sexto.

2) Sicut virtus radicis et stipitis redivivit in ramo et fructu, sic et infectio utriusque.

3) Sicut tota virtus priorum temporum intendit generationem sexti et septimi status, sic tota malitia iis opposita cooperabitur malitiae Antichristi et reliquorum exercentium electos sexti et septimi status.

4) Initium novi seculi, evacuans quoddam vetus seculum, sicut status Christi evacuavit vetus testamentum et vetustatem humani generis.

der bisherigen christlichen Zeit, als das Zeitalter des heiligen Geistes" [1]).

Es erhellt schon aus dieser Zusammenstellung, wie fern Oliva davon war, die Auffassung zu begünstigen, welche das Christenthum selbst durch diese neue Offenbarung des heiligen Geistes aufgehoben werden ließ. Er sieht in Allem nur eine fortgehende organische Entwickelung des Christenthums selbst durch verschiedene Stadien hindurch, Alles von dem, was Christus einmal gewürkt hat, ausgehend. Die ganze Entwickelung erzielt nichts Andres, als die vollkommene Darstellung des Bildes Christi dem Leben und der Erkenntniß nach in der Menschheit, was mit der wahrhaften Verwürklichung des Bildes Gottes und der dem Menschen bestimmten Weltherrschaft zusammenfällt. So entspricht dem sechsten Tage, an welchem der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, das sechste Zeitalter, in welchem die Masse der Juden und Heiden durch das Christenthum zum Bilde Gottes erneut werden wird [2]).

Wir müssen dabei berücksichtigen, daß, da dem Oliva die rechte Anschauung von der apostolischen Kirche und das klare Bewußtseyn von dem Unterscheidenden zwischen dem katholischen Standpunkte und dem ursprünglichen Christenthume fehlte, dadurch auch seine Auffassung des Zieles, dem der Entwickelungsgang der Kirche entgegenstrebe, getrübt werden mußte. Die vollkommene Entweltlichung im Gegensatze mit der bisherigen Verweltlichung, die Religion des Gefühls und der Anschauung im Gegensatze zu der bisherigen Begriffstheologie, die reine Passivität in der Hingebung an das Göttliche im Gegensatze des bisher vorherrschenden selbstthätigen Würkens des Geistes in der dialektischen Theologie, das erschien ihm als das Auszeichnende jener herrlichen Zeit. „Wie es in dem ersten Weltalter vor Christus das Streben der Väter war, — sagt er — die großen Werke des Herrn von der Weltschöpfung an zu verkünden, in dem zweiten Weltalter von Christus an die Kinder Gottes sich angelegen seyn ließen, die verborgene Weisheit zu erforschen, so bleibt in dem dritten Weltalter nichts übrig, als daß wir Gottes Lob singen, indem wir seine großen Werke und seine mannichfaltige Weisheit und Güte, die in seinen Werken und in den Worten der heiligen Schrift klar geoffenbart ist, preisen; denn sowie in dem ersten Weltalter

---

1) Tertius status mundi sub sexto statu ecclesiae inchoandus et spiritui sancto per quandam antonomasiam appropriandus.

2) Bestiae sexto die formatae, post quas formatus est homo ad imaginem Dei, quia post has convertetur Israël cum reliquiis gentium et apparebit Christiformis vita et imago Christi.

Gott der Vater als der Schreckliche und zu Fürchtende sich darstellte, in dem zweiten Weltalter der Sohn als Lehrer und Offenbarer, das Wort der göttlichen Weisheit, sich offenbarte, so wird in dem dritten Zeitalter des heiligen Geistes derselbe als die Flamme der göttlichen Liebe und die Fülle aller geistlichen Freude sich offenbaren, so daß alle Weisheit des menschgewordenen Wortes und alle Macht des Vaters nicht allein erkannt, sondern Alles auch gefühlt und erfahren werden wird"[1]). Darauf bezieht er die Verheißung Christi von dem heiligen Geiste, der in alle Wahrheit führen und ihn verherrlichen werde, welche er also auch besonders diesem sechsten Zeitalter zueignet. „Wie in der ersten Zeit die Welt durch außerordentliche und unzählige Wunder zu Christus bekehrt worden, so ziemt es sich, daß sie in der letzten Zeit durch ein besonderes Licht der göttlichen Weisheit und des Schriftverständnisses wieder bekehrt werde, besonders weil der Standpunkt dieser Zeit dazu erhoben werden soll, das göttliche Licht selbst in sich aufzunehmen und zu betrachten[2]). Dieses sechste Zeitalter ragt nun zwar durch die Fülle der Gnade und die vertrauten Zeichen der Liebe Christi über alle früheren hervor, doch hat sich dasselbe desto mehr zu demüthigen, weil, was dasselbe auszeichnet, vielmehr im Leiden oder Empfangen, als im Thun oder Geben besteht, vielmehr in einer Seligkeit, welche als Belohnung, als in einem mühevollen Würken, welches als Verdienst gelten kann. Wie die Herrlichkeit, welche der Synagoge und ihren Priestern, wenn sie an Christus geglaubt hätten, bestimmt gewesen wäre, auf die erste Kirche und ihre Hirten übertragen worden, so wird auch die der Kirche des fünften Zeitalters bestimmte Herrlichkeit wegen ihres Abfalls auf die Auserwählten des sechsten Zeitalters übertragen werden. Als der Vorläufer der neuen Zeit des ächten Lebens in der Nachfolge Christi in evangelischer Armuth erscheint Derjenige, der hier zuerst das vollkommene Bild Christi darstellte. Franziskus, der, deswegen in Allem Christo ähnlich werden mußte, daher auch die Nothwendigkeit jener Wundenmale[3]). Wie, nachdem David gesalbt und der

1) Non solum simplici intelligentia, sed etiam gustativa et palpativa experientia videbitur omnis veritas sapientiae verbi Dei incarnati et potentia Dei patris.

2) Sicut primo tempore conversus est mundus ad Christum per stupendas et innumerabiles virtutes miraculorum, sic decet, quod in finali tempore convertatur iterum orbis per praeclara et superadmiranda et superabundantia lumina sapientiae Dei et scripturarum suarum, et maxime quia oportet statum illius temporis elevari et intrare ad ipsa lumina suscipienda et contemplanda.

3) S. Bd. VII. S. 355.

Geist des Herrn ihm verliehen worden, dieser mehr als vorher von Saul wich und der böse Geist denselben ergriff, so begannen, seitdem auf die evangelisch Armen (die ächten, strengen Franziskaner) der Geist Gottes offenbar übertragen worden und er sie zum Beruf des Predigens bestimmte und weihete, Viele mit teuflischem Geiste gegen sie sich zu bewegen und immer mehr in Simonie, Habsucht, Ueppigkeit und weltliche Pracht sich zu versenken. Die extensive Entwickelung der Kirche sollte durch die intensive bedingt seyn, von der inneren Verherrlichung der Kirche in dem Zeitalter des heiligen Geistes auch ihre weitere Verbreitung nach außen ausgehen. Diejenigen, welche das vollkommene Bild Christi in evangelischer Armuth darstellten, sollten die Organe zur Verbreitung des Reiches Gottes in der ganzen Welt werden."

„Aber wie in der apostolischen Zeit die Verkündigung mehr unter den Heiden als Juden Eingang fand, so werden auch die neuen evangelischen Missionäre bei den Griechen, Saracenen, Tataren und endlich Juden glücklicheren Erfolg finden als in der fleischlichen Kirche der Lateiner." Das Babylon der Apokalypse ist dem Oliva immer die verderbte, dem Gerichte entgegengehende römische Kirche, und er schildert das Verderben derselben auf das Nachdrücklichste. „Sie ist das Babylon, die große Hure, weil das Böse nicht bloß intensiv, sondern auch extensiv in ihr um sich gegriffen hat, so daß die Guten in ihr sind wie wenige Goldkörner in ungeheuren Sandhaufen; und wie die Juden in Babylon gefangen waren und sehr unterdrückt wurden, so wird der Geist der Gerechten in dieser Zeit übermäßig bedrängt und bedrückt durch die unzählige Menge der fleischlichen Kirche, der sie gegen ihren Willen dienen müssen. Wie einst Babylon, als es im Heidenthume bestand, Alle trunken machte durch seinen Götzendienst, so hat das Babylon, die fleischliche Kirche, sich und alle demselben unterworfene Völker trunken gemacht und verführt sie durch das schandbare fleischliche Treiben, durch Simonie und Herrlichkeit der Welt. Sowie vor ihrem Falle ihre Bosheit und ihre Macht den Geist der Auserwählten sehr bedrängte und die Bekehrung der ganzen Welt hinderte, so wird ihr Untergang den Heiligen zur Befreiung aus ihrer Gefangenschaft dienen." „Besonders — sagt er — hat das Verderben seinen Sitz in dem fleischlichen Klerus, welcher an der Spitze Babylons steht, noch weit mehr, als in den demselben unterworfenen Gemeinden" [1]).

---

1) In quo bestialis vita singulariter regnat et sedet sicut in sua principali sede et longe plus quam in laïcis et plebibus sibi subjectis.

Oliva stimmt mit dem Abte Joachim auch darin überein, daß er das Zeitalter des heiligen Geistes zugleich als das johanneische bezeichnet. Johannes ist auch ihm der Repräsentant der contemplativen Richtung und der neuen evangelischen Lebensweise, das Vorbild des ordo evangelicus. So deutet er Apokal. 10, 10 darauf, daß durch den neuen evangelischen Orden das zuerst durch die Apostel begonnene Werk vollbracht und die Masse der Heiden und Juden zum Christenthume bekehrt werden sollte [1]. Was Apokal. 21, 12 von den zwölf Thoren des Reiches Gottes gesagt wird, bezieht er besonders auf die großen Lehrer dieses letzten Zeitalters, durch welche das Reich Gottes unter Heiden und Juden ausgebreitet werden solle [2]; „denn sowie es den Aposteln mehr zukommt, daß sie mit Christus den Grund der ganzen Kirche und des christlichen Glaubens bilden, so kommt diesen mehr zu, daß sie die offenen Thore sind, Diejenigen, durch welche die christliche Weisheit eröffnet und erklärt wird [3]; denn sowie ein Baum, so lange er nur in der Wurzel besteht, noch nicht in seinem ganzen eigenthümlichen Wesen sich entfalten und Allen darstellen kann, was erst geschehen kann, wenn er in den Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten zu seiner vollständigen Ausbildung gelangt ist, so konnte und sollte der Baum oder das Gebäude der Kirche und der göttlichen Weisheit, welche in ihren verschiedenen Theilen auf mannichfaltige Weise hervorleuchtet, von Anfang an nicht so sich entfalten, wie es bei seiner Vollendung geschehen kann und muß [4]. Sowie in dem Entwickelungsprozesse des alten Testaments ein stufenweises Fortschreiten anzunehmen ist, so auch in dem Entwickelungsprozesse der christlichen Weisheit auf dem Standpunkte des neuen Testaments" [5].

---

1) Ut per ipsum Joannem designatur in communi ordo evangelicus et contemplativus, scitur ex ipsa intelligentia libri, quod per istum ordinem debet hoc impleri.

2) Licet per Apostolos et per alios Sanctos secundi generalis status intraverit multitudo populorum ad Christum tanquam per portas civitatis Dei, nihilominus magis appropriate competit hoc principalibus doctoribus tertii generalis status.

3) Sicut enim Apostolis magis competit esse cum Christo fundamenta totius ecclesiae et fidei Christianae, sic istis plus competit, esse portas apertas et apertores seu explicatores sapientiae Christianae.

4) Sicut arbor, dum est in sola radice, non potest sic tota omnibus explicari seu explicite monstrari, sicut quando est in ramis et foliis et fructibus consummata, sic arbor seu fabrica ecclesiae et divinae providentiae ac sapientiae in ejus partibus diversimode refulgentis et participatae non sic potuit nec debuit ab initio explicari sicut in sua consummatione poterit et debebit.

5) Sicut ab initio mundi usque ad Christum erevit successive illuminatio populi Dei et explicatio ordinis et processus totius veteris testamenti et providentiae Dei in fabricatione et gubernatione, sic

Es erhellt, daß wir den Oliva, wie den Abt Joachim, ohngeachtet des Schwärmerischen und Abentheuerlichen, das sich den tiefsinnigen Ideen bei ihm zugesellt, zu den prophetischen Männern, die den Keim zukünftiger großer Geistesentwickelungen, wenngleich mit manchen fremdartigen Elementen chaotisch vermischt, in sich tragen, rechnen können. Seine Ideen über den Entwickelungsprozeß der Offenbarung und der Kirche erwarteten ihre klarbewußte Durchführung und Anwendung erst von der besonnenen Wissenschaft einer ferneren Zukunft. Für's Erste aber mußte das Phantastische in den Schriften des Oliva und was den Lieblingsideen der strengen Franziskaner und andrer eifriger Vertheidiger der Lehre von einer evangelischen Armuth, wie es solche unter dem Namen der Begharden [1]) gab, sich anschloß, ihre Verbreitung befördern. Der Machtspruch der Oberen des Ordens gegen Oliva's Schriften [2]) konnte diesen Einfluß nicht hemmen. Wir werden die Nachwürkungen davon in der folgenden Periode wahrnehmen.

Als Solche, bei welchen die Macht dieser von dem Abte Joachim ausgesprochenen, die geistige Atmosphäre erfüllenden Ideen sich zu erkennen giebt, müssen wir in diesem Zusammenhange noch die italienischen Apostoliker erwähnen. Wenngleich die Geschichte dieser Parthei in die folgende Periode hineinreicht, so halten wir es doch für gut, weil ihr Anfang dieser Periode angehört und ihre Geschichte mit den verwandten Erscheinungen, welche wir in diesem Abschnitte bisher betrachtet haben, innerlich genau zusammenhangt, das Ganze in diese Verbindung aufzunehmen. Wir werden zuerst diese italienischen Apostoliker als eine der vielen Erscheinungsformen jener Idee, welche wir von Arnold von Brescia an in so verschiedenen Gestalten auftauchen sahen, zu betrachten haben. Ihr erster Stifter war Gerhard Segarelli zu Parma [3]). Derselbe, aus einem Dorfe Alzano im Gebiete von Parma gebürtig [4]), hatte sich in dieser Stadt niedergelassen

---

est et de illuminationibus et explicationibus Christianae sapientiae in statu novi testamenti.

1) S. oben S. 14.

2) S. Wadding. Annales bei d. J. 1297 N. 35.

3) Die Lebensgeschichte desselben war ausführlicher dargestellt in der von dem Franziskaner dieser Zeit, Salimbenus de Adam, verfaßten Chronik. Diese ist noch nicht herausgegeben worden, aber Auszüge aus derselben, die sich auf die Geschichte Segarelli's beziehen, soll der italienische Rechtsgelehrte Franz Pegna in seinen Anmerkungen zu dem Directorium inquisitionis von Nicolaus Eymericus f. 271, ed. Venet. 1595, mitgetheilt haben. Ich folge hier der Anführung Mosheims, denn in der mir vorliegenden römischen Ausgabe vom J. 1585 finde ich dieses Stück nicht.

4) Die von Muratori im neunten Bande der scriptores rerum Italicarum herausgegebene Chronik von Parma f. 826.

und trieb daselbst irgend ein Gewerbe. Als das gewöhnliche Treiben der Welt ihm nicht mehr genügte und das Verlangen nach einem ernsteren und innigeren christlichen Leben in ihm erwachte, entstand auch in ihm, wie in so manchen frommen Menschen jener Zeit, der Drang, in gänzlicher Verläugnung alles Irdischen dem Vorbilde der Apostel nachzufolgen. Eine solche apostolische Gemeinschaft hoffte er in dem Franziskanerorden zu finden und er wünschte in diesen Orden einzutreten. Aber die Aufnahme wurde ihm aus irgend einem Grunde abgeschlagen. Indem er nun täglich vor einem Gemälde der Franziskanerkirche, welches die Apostel in der Tracht, die man ihnen damals beizulegen pflegte, in armer Kleidung und in Pantoffeln einherziehend darstellte, den Betrachtungen der Andacht sich ergab [1]), bevestigte sich in ihm immer mehr der Vorsatz, eine solche apostolische Gemeinschaft, die allein für die Bekehrung der Menschen arbeiten sollte, zu stiften. Die Form der apostolischen Gemeinschaft, welche er in dem Franziskanerorden fand, genügte ihm aber auch nicht mehr. Es war eine freiere Verbindung, welche sein Geist verlangte, eine durch kein Gelübde, keine Regel, kein Gesetz zusammengehaltene, sondern nur durch den freien Geist der Liebe beseelte Verbindung von Brüdern. So zog er im J. 1260, nachdem er sich in der Art, wie man die Apostel abbildete, gekleidet hatte, als Bußprediger aus und nach und nach schlossen sich Viele ihm an. Da er und seine Gefährten ihre Predigten mit dem Ave Maria, dem Hersagen des apostolischen Symbols, des Vaterunser begannen und der Inhalt derselben ein durchaus praktischer war, sie auf keine Polemik gegen die Kirchenlehre sich einließen, vielleicht durchaus noch keines Gegensatzes mit derselben sich bewußt worden waren, so blieben sie lange unangefochten, denn die Erscheinung solcher herumziehenden Bußprediger war ja nichts Befremdendes und die politischen Unruhen, welche Italien damals bewegten, trugen auch dazu bei, die öffentliche Aufmerksamkeit von solchen Erscheinungen abzuziehen. So konnte dieser Verein der apostolischen Brüder zwanzig Jahre hindurch ungestört sich fortpflanzen und sich auch außerhalb Italiens verbreiten. Doch endlich erregte das Umsichgreifen desselben den Argwohn des Bischofs von Parma und er ließ den Gerhard gefangen nehmen. Er konnte aber wohl nichts Ketzerisches bei ihm wahrnehmen, sondern hielt ihn, wozu manches Abentheuerliche in seinem Betragen leicht Veranlassung

1) In den Auszügen aus Salimbens Chronik: Super coopertorium lampadis depicti erant Apostoli circumcirca cum soleis in pedibus et cum mantellis circa scapulas involuti, sicut traditio pictorum ab antiquis accepit, — ubi iste contemplatur.

geben konnte, für einen wahnsinnigen Schwärmer, der keine Strafe verdiene, sondern nur unter Aufsicht gehalten werden müsse[1]), und er erwies ihm in seinem Palaste alles Gute, bis er seiner überdrüssig wurde und ihm im J. 1286 die Freiheit gab. Er verbannte ihn aber aus der Stadt Parma und dem ganzen Kirchensprengel. Doch hielt der Papst Honorius IV. für nöthig, in demselben Jahre ein an alle Bischöfe gerichtetes Schreiben zu erlassen, durch welches er sie zur Unterdrückung aller jener ohne päpstliche Bestätigung bestehenden geistlichen Vereine, deren Mitglieder zur großen Gefahr ihrer Seelen und zum großen Aergernisse Vieler in verschiedenen Gegenden der Welt bettelnd umherzögen, aufforderte. Zwar mußte man wohl schon wahrgenommen haben, daß von Manchen eine solche Lebensweise zur Verbreitung ketzerischer Lehren benutzt wurde[2]); doch findet sich in dem päpstlichen Schreiben keine Spur davon, daß irgend ein solcher Verein im Ganzen den Verdacht einer häretischen Tendenz sich zugezogen hätte. Vielmehr wird vorausgesetzt, daß es im Ganzen der katholischen Kirche Ergebene waren, und es wird nur von ihnen verlangt, daß sie, um den Gefahren für sich selbst und Andere vorzubeugen, wenn sie eine solche Lebensweise beibehalten wollten, einem der bestehenden Bettelmönchsorden sich anschließen sollten. Es erhellt auch nicht einmal, daß die Verordnung gegen den Verein Segarelli's allein, der gar nicht auf irgend eine Weise bezeichnet wird, gerichtet sey; es gab ja mancherlei solche aus der Mitte der Laien hervorgegangene Gemeinschaften in verschiedenen Ländern, und so erneute der Papst die Verordnung, welche schon Gregor X. in dem 23sten Kanon des Concils zu Lyon vom J. 1274 gegen die nicht unter päpstlicher Bestätigung bestehenden Gemeinschaften der mendicantes erlassen hatte. Wenn nun aber auch dieselbe nicht ausdrücklich gegen diesen geistlichen Verein gerichtet war, so mußte sie doch einen sehr nachtheiligen Einfluß auf dessen Lage ausüben. Die Inquisitionsmaaßregeln der kirchlichen Behörden mußten dadurch gegen alle solche Verbindungen hervorgerufen werden[3]). Unter=

1) Als nachher die ketzerische Richtung der Apostoliker an's Licht gekommen war, konnte man sich natürlich mit dieser milden Erklärung nicht mehr begnügen. Man mußte es so deuten, daß der Ketzer, der sich alle Lüge und Verstellung für seine Zwecke erlaubte, wahnsinnig sich gestellt habe, um der verdienten Strafe zu entgehen, wie Salimbeno sagt: Amentiam finxit ideoque carcere eductus. Eine solche Schlauheit und Verstellungskunst war aber gewiß etwas der Gemüthsart dieses Mannes durchaus Fremdartiges.

2) Wie gesagt wird: Cum nonnulli pravitatis haereticae vitio laborantes sub hujusmodi habitu asserantur inventi.

3) Auf dem Concil zu Würzburg im J. 1287 wurde dagegen der 34ste Kanon erlassen: Leccatores sive reprobatus Apostolos in eorum re-

drückt konnte diese unter den Laien so vielfach verbreitete freiere Reaction des christlichen Geistes dadurch nicht werden. Der Papst Nikolaus IV. mußte vier Jahre später im J. 1290 ein zweites dem ersten gleichlautendes [1]) Cirkularschreiben gegen die Apostoliker erlassen, ein Beweis davon, wie wenig das erste gewürkt hatte [2]). Die italienischen Apostoliker, welche von ihrem Berufe, den sie als

---

probata regula remanere vetantes omnino volumus, quod nullus clericus, nulla saecularis persona intuitu religionis eorum ac insolito habitu eos de caetero recipiat aut eis alimenta ministret. Auch dieser Verordnung läßt sich doch nicht, wie Mosheim meint, mit Sicherheit beweisen, daß die von Segarelli herrührenden Apostoliker sich schon bis nach Deutschland verbreitet hatten; denn da solche Gemeinschaften im zwölften und dreizehnten Jahrhundert überall und besonders in Deutschland so häufig waren und bloß das gemeinsame Merkmal aller solcher Vereine sich hier findet, so berechtigt uns nichts, gerade an die segarellische Gemeinschaft zu denken. Auf dem Concilium zu Chichester im J. 1289 wurde der 39ste Kanon gegen Solche erlassen, welche, indem sie sich für Mitglieder eines apostolischen Vereins ausgäben, predigten, Beichte hörten und unter dem Vorwande, daß es ihnen an Büchern, an einem Abendmahlskelch oder irgend etwas zum Kirchenschmuck Gehörigem fehlte, Geld sich verschafften und Betrügereien ausübten: Quidam non veri fratres, nec veraciter quidem de ordine Apostolorum existentes Apostolorum habitum et tonsuram portantes, in plerisque ecclesiis et aliis locis nostrae dioecesis praedicationis et audiendi confessionem officium praesumptuose exercuerunt et aliquoties eorum praedicationem ad quaestum pecuniarium et aliud lucrum turpe florido colore subventionis ad calicem vel librum vel aliud ornamentum ecclesiasticum, quos eos egere asserunt, converterunt u. s. w. S. Wilkins Concil. Brit. T. II. f. 172. Mosheim erkennt, daß hier Merkmale vorkommen, welche auf die segarellischen Apostoliker nicht passen können. Warum sollten wir nun nicht die Verordnung des deutschen wie die des englischen Concils auf alle solche Vereine der Apostoliker oder Begharden, unter denen es wie unter den eigentlichen Mönchen Menschen von sehr verschiedenartiger religiöser und sittlicher Beschaffenheit gab, beziehen können, ohne gerade an die italienischen Apostoliker zu denken? Wenn diese als leccatores (Wollüstlinge) an der ersten Stelle bezeichnet werden, so mag diese Bezeichnung bei Manchen, welchen die vorgebliche apostolische Lebensweise nur eine Larve der Heuchelei war, eine verdiente gewesen seyn, auf Andere wurde sie durch den verketzernden Haß ungerechter Weise angewandt.

1) Wie aus dem Berichte des Nicolaus Eymericus l. c. f. 288 zu schließen. Ed. Rom. 1585.

2) Der Verfasser des additamentum ad historiam Dolcini in Muratori scriptores rerum Italicarum T. IX. f. 448, der im J. 1316 schrieb, sagt zwar das Gegentheil von den Würkungen jenes ersten päpstlichen Schreibens: Post praedictas literas apostolicas dicta secta perniciosa coepit dejici paulatim et a fidelibus evitari; — aber was er selbst im Nachfolgenden berichtet, beweiset schon, daß man sich die Würkung als keine zu große vorstellen darf, und in dem paulatim liegt ja auch die Beschränkung. Wenn der Verfasser aber sagt, daß die Sekte nicht habe ganz unterdrückt werden können, quia longe lateque in diversis mundi partibus se diffuderat, so fragt es sich, ob nicht auch er darin irrte, daß er alle verschiedenen Zweige der Apostoliker, die von derselben Idee, wie die Sekte Segarelli's, ausgegangen waren, aber äußerlich mit derselben gar nicht zusammenhingen, mit derselben identificirte.

einen göttlichen betrachteten, nicht ablassen wollten, wurden dadurch nur zu heftigerem Gegensatze gegen das Papstthum und die herrschende Kirche hingetrieben. Sie traten gegen dieselbe als eine verweltlichte und verderbte auf, begannen sie als das Babylon der Apokalypse zu bezeichnen. Sie wurden nun als Gegner der Kirche und Häretiker verfolgt. Manche starben auf dem Scheiterhaufen, Segarelli selbst wurde, da er in dem Kirchensprengel von Parma sich wieder zu zeigen wagte. im J. 1294 in das Gefängniß geworfen. Indem er sich dazu verstand, die ihm Schuld gegebenen Irrlehren zu widerrufen, entging er dem Scheiterhaufen, wurde aber zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurtheilt [1]). Doch da die Inquisitoren zu entdecken wußten, daß man durch ihn getäuscht worden und daß er denselben Irrlehren wie früher noch ergeben war, so wurde er als ein in die Häresie Zurückgefallener zum Scheiterhaufen verurtheilt und starb im J. 1300.

Mit dem Tode des ersten Stifters war diese Sekte selbst keineswegs aufgelöst. Es hing dieselbe mit einer in der Stimmung der Geister dieser Zeit begründeten Aufregung der Gemüther zusammen, wobei die ohnehin minder bedeutende Persönlichkeit Segarelli's soviel nicht ausmachte und schon stand an der Spitze der apostolischen Gemeinschaft ein dem Segarelli an Geist, Bildung und Thatkraft weit überlegener Mann, der sich früher ihm angeschlossen hatte, Dolcino [2]). Derselbe, der natürliche Sohn eines Priesters in einem Dorfe des Kirchensprengels von Novara [3]), war für den geistlichen Stand bestimmt worden und wurde für denselben erzogen. Er erhielt die dazu nothwendige literarische Vorbildung und zeichnete sich durch lebhaften Geist und Fortschritte in seiner geistigen Entwickelung, wie durch die gewinnende Freund-

1) Addit. ad hist. Dolcini l. c. f. 450 und Chronicon Parmense l. c. f. 826.

2) Die Hauptquelle die historia Dolcini und die additamenta ad historiam Dolcini in Muratori scriptores rerum Italicarum T. IX. Ich erfahre durch die von Julius Krone in diesem Jahre herausgegebene Schrift: Frà Dolcino und die Patarener, daß Christoforo Baggiolini, Professor zu Vercelli, in einer Schrift: Dolcino e i Patareni notizie storiche, Novara 1838, aus den Archiven von Vercelli neue Urkunden über die Geschichte Dolcino's bekannt gemacht hat, welche mit den von Muratori bekannt gemachten in manchem Widerspruche stehen. Ueber den Werth dieser neuen Urkunden für die rechte Auffassung Dolcino's kann ich nicht entscheiden, da mir die Anschauung derselben fehlt. So streitig aber auch Einzelnes in der Geschichte Dolcino's seyn mag, so gewährt doch auf jeden Fall die Vergleichung der Erscheinung dieses Mannes mit den verwandten Erscheinungen, in welchem Zusammenhange wir sie aufzufassen gesucht haben, im Ganzen ein Bild von sicheren Umrissen.

3) Nach den früher bekannt gemachten Quellen Trontano im obern Ossola-Thal, nach den Urkunden bei Baggiolini Prato in dem Kirchensprengel Vercelli zwischen Grignasco und Romagnano. Die Schrift von Krone S. 27.

lichkeit seines Wesens, aus [1]). Wenn wir einer Erzählung aus guter, doch nicht über jeden Zweifel erhabenen Quelle [2]) trauen dürfen, so zeigte Dolcino doch von Jugend auf keinen ganz reinen Charakter. Er entwand dem Geistlichen, der seine Erziehung leitete und der alles Vertrauen in ihn setzte, eine Summe Geldes und um der ihm, da er das Vergehen einzugestehen genöthigt wurde, deshalb drohenden Strafe zu entgehen, flüchtete er sich in die Gegenden von Trient in Tyrol. Wenn nun diese Angabe würklich richtig ist, wenn nicht etwa Dolcino, schon erfüllt von seinen reformatorischen Ideen, welche ihm durch die Darstellung des apostolischen Lebens in seinem lateinischen neuen Testamente im Gegensatz mit dem Verderben des Klerus seiner Zeit aufgegangen seyn konnten, sich, um dieselben leichter und sicherer ausbreiten zu können, nach den Gegenden von Tyrol begab, so fehlt

---

1) Wir verdanken diese Nachrichten dem Benvenuto von Imola, der im vierzehnten Jahrhundert einen Commentar über Dante's göttliche Komödie geschrieben hat, aus welchem Muratori in seinen antiquitates Italicae medii aevi T. I. nach der Folioausgabe Auszüge bekannt gemacht hat. Dieser Benvenulo hat seine Nachrichten aus dem Munde des Enkels eines Arztes, Raynald de Bergamo, welcher Dolcino's Arzt gewesen. Er sagt über ihn: Erat acutissimi ingenii iste Dulcinus, ita quod in brevi factus est optimus scholaris; quum esset parvae staturae, facie laetus, omnibus gratus. L. c. f. 1122.

2) Es ist die eben angeführte Quelle. Die bestimmten Umstände in der Erzählung könnten dazu dienen, ihr Glauben zu verschaffen: Surripuit furto sacerdoti praefato certam pecuniae summam, quia nimis fidebat ei. Ideo, ut saepe accidit, sacerdos imputabat hoc furtum cuidam familiari suo, cui nomen erat Patras. Qui moleste ferens injustam infamiam, clandestine Dulcinum captum compulit terrore privatae torturae ad confessionem furti et iratus juste volebat ducere Dulcinum ad publicum supplicium. Sed sacerdos prohibuit, ne fieret irregularis. Dulcinus autem territus secessit inscio sacerdote et contulit se ad ultrema Italiae ad civitatem Tridenti. Aber wir wissen, wie leicht von verschrieenen Ketzern Gerüchte zum Nachtheile ihres Lebenswandels entstehen und sich verbreiten und wie man besonders immer geneigt ist, den Ursprung ihrer häretischen Richtungen aus unsittlichen Triebfedern abzuleiten. Nun hatte man aus Dolcino's Knaben- und ersten Jugendjahren nur Gutes vernommen. Nach der Voraussetzung aber, daß der Ketzer von Anfang an ein böser Mensch seyn mußte, konnte alles Gute nur erheuchelt, das Schlechte mußte unter dem Scheine des Guten verborgen seyn und einmal hervortreten. (Wie Benvenuto, das Gute von ihm berichtend, hinzusetzt: sed non diu occultavit pravitatem, quae latebat sub egregia indole.) Wenn er etwa als Jüngling von reformatorischem Eifer begeistert, nach Tyrol sich begab, um das einfache Bergvolk für seine Grundsätze zu gewinnen, so mußte dieser erste Schritt der ketzerischen Laufbahn gleich von etwas Schlechtem abgeleitet werden. Er wollte der verdienten Strafe entfliehen, und da er nachher apostolische Gütergemeinschaft einführte, so lag es nahe, seine erste Vergehung als eine solche zu bezeichnen, daß er die Rechte des Eigenthums nicht achtete. Zufällige Umstände konnten einen Anschleißungspunkt für eine solche Ausmalung gewähren. Ich will nur auf einen möglichen Zweifel aufmerksam machen, nicht entscheiden.

uns die Vermittelung zwischen dem Dolcino, wie er uns in dieser Vergehung erscheint, und dem Dolcino, wie er als Reformator und Apostoliker sich uns darstellt. Es bleibt ja ein psychologisches Räthsel, wie in dem Gemüth Dessen, der seinem Wohlthäter Geld entwendet, um seine Lüste befriedigen zu können, eine Begeisterung für das Ideal apostolischer Gütergemeinschaft sollte haben entstehen, wie ein Solcher von dem Eifer gegen das Verderben der verweltlichten Geistlichkeit hätte ergriffen werden können. Das ist ein innerer Widerspruch, der uns die ganze Erzählung [1]) verdächtig machen muß. Oder es bleiben, um jenen Widerspruch zu lösen, zwei Annahmen übrig. Entweder, daß mit dem Dolcino in seinem religiösen und sittlichen Leben ein großer Umschwung vor sich ging und daraus der Gegensatz, in welchem er wider das Verderben der Kirche seiner Zeit auftrat, abzuleiten, oder daß ein gewisser innerer Zusammenhang anzunehmen wäre zwischen seiner Nichtachtung fremden Eigenthums in früher Jugend, und der Richtung, welche ihn später als Eiferer für die Gütergemeinschaft auftreten ließ, eine gewiß sehr unwahrscheinliche Annahme.

Wie es sich damit nun auch verhalten möge, die Gegenden Tyrols waren also der erste Schauplatz der reformatorischen Würksamkeit Dolcino's, und hier konnte er leicht mit antikirchlichen Richtungen, die seit der Zeit des Arnold von Brescia dort verbreitet waren, in Verbindung treten. Hier erschien er zuerst als Eiferer gegen das Verderben der in Pracht und Ueppigkeit lebenden Geistlichkeit und wollte, indem er selbst in dürftiger Tracht, wie die sogenannten Begharden, Humiliaten, erschien, einen Verein gänzlicher Lossagung von der Welt und gänzlicher Besitzlosigkeit derselben entgegenstellen [2]). Durch Verfolgungen von dort vertrieben, begab er sich in die Gegenden, wo der apostolische Verein Segarelli's seinen Sitz hatte, verband sich mit jenem und wurde nach dessen Tode das Haupt der Parthei. Er reiste in Italien herum, suchte für die Ausbreitung seiner Parthei zu würken, wurde überall von den Inquisitoren verfolgt und von einer Stadt in die andere zu fliehen genöthigt. Dreimal gerieth er in die Gewalt der Inquisition, wußte aber durch seine Betheuerungen

1) Gegen deren Glaubwürdigkeit auch dies zeugen könnte, daß die Schriftsteller aus der Gegend und Zeit selbst, welche von Haß gegen Dolcino, von dem sie gern alles Schlechte sagen, erfüllt sind, doch nichts der Art anführen, was ihnen so willkommen seyn mußte, um seine Ketzerei aus verkappter Habsucht abzuleiten.

2) So sagt Benvenuto: Ibi in montibus illis inter gentes rudes et credulas coepit fundare novam sectam in habitu fratricelli sine ordine, praedicans se verum Dei apostolum et quod omnia debebant communicari in caritate.

die Richter zu täuschen und die Freiheit sich zu verschaffen [1]). Nach den ursprünglichen Grundsätzen der Apostoliker sollten alle Gebote Christi buchstäblich beobachtet werden und demnach auch keine zu dem bloßen Ja und Nein etwas hinzufügende Versicherungen stattfinden [2]). Aber die Strenge der Grundsätze mußte hier der Gewalt der Umstände weichen und ihre Auslegung sich darnach bequemen. Indem Dolcino die Kompetenz jener kirchlichen Gerichte und das irgend einer menschlichen Gewalt zustehende Recht, Andere wegen ihrer religiösen Ueberzeugung zur Rechenschaft zu ziehen und zu richten, läugnete, scheint er es daher für erlaubt erklärt zu haben, die eine ihnen nicht zukommende Herrschaft über die Gewissen sich zueignenden Richter auch durch eidliche Versicherungen zu täuschen. Man sollte etwas Andres antworten, etwas Andres im Sinne behalten. So lange Einer durch ein solches Verfahren sein Leben retten konnte, sollte der Zweck das Mittel heiligen [3]), ein Grundsatz, den Dolcino in dem Drange der Umstände auch sonst wohl anwandte.

Er zog sich endlich nach Dalmatien zurück, wo er sicherer war. Von hier aus erließ er nach dem Tode Segarelli's ein Cirkularschreiben an die zerstreuten Brüder in allen Gegenden, auch an alle Christen überhaupt gerichtet; er schrieb sich einen göttlichen Beruf zu, der sich nicht bloß auf eine gewisse Gemeinschaft, sondern die ganze Christenheit beziehen sollte, die bevorstehenden Gerichte über die verderbte Kirche Allen zu verkünden, das Muster des erneuten apostolischen Lebens Allen darzustellen, wie die ganze geläuterte Kirche in diese apostolische brüderliche Gemeinschaft übergehen sollte. Er begann diesen Brief mit dem Bekenntnisse seiner Rechtgläubigkeit, welches von seinen Gegnern für ein erheucheltes erklärt wurde. Dann schilderte er das Wesen der neuen christlichen Gemeinschaft, durch welche die Vollkommenheit des apostolischen Lebens wiederhergestellt werden sollte, eine Verbindung ohne das Band des äußerlichen Gehorsams, nur durch das innere Band der Liebe zusammengehalten [4]). Diese Gemein-

1) Er selbst bekannte dies in seinem letzten Verhör. S. die historia Dolcini bei Muratori T. IX. f. 436.

2) S. in dem von Philipp von Limborch bekannt gemachten Protokolle der Inquisition zu Toulouse f. 361 die Erklärung eines Apostolikers über den Eid. Er sagt zu dem Inquisitor, quod caveret sibi, quod non peccaret, faciendo ipsum jurare, quia in evangelio Deus prohibuerat jurare.

3) S. das Additamentum bei Muratori f. 457. N. 20.

4) Congregationem suam spiritualem esse et propriam in proprio modo vivendi apostolico et proprio nomine cum paupertate propria et sine vinculo obedientiae exterioris, sed cum interiori tantum.

schaft — erklärt er — sey in diesen letzten Tagen der Welt von Gott dem Vater für das Heil der Seelen besonders gesandt und erwählt worden. Er selbst, der Bruder Dolcino, wie er sich nannte, sey von Gott auf besondere Weise berufen und erwählt worden mit Offenbarungen, welche er ihm über die gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse verliehen, um das Verständniß der Propheten des alten und neuen Testaments aufzuschließen. Er nennt, wie Gerhard Segarelli den Gründer dieser letzten Reformation des christlichen Lebens, so sich selbst den von Gott gesandten Leiter der neuen geistlichen Gemeinschaft und dazu sey ihm das Verständniß der biblischen Weissagungen eröffnet worden [1]). Er trug seine Anschauungen von dem Entwickelungsgange der Kirche vor, ihre bis zur Erscheinung des Antichrist gesteigerten Kämpfe und ihren durch die Apostoliker vorzubereitenden Triumph. Alles sprach er in prophetischem Tone. Dem bevorstehenden göttlichen Gerichte entgegensehend, — erklärte er — verberge er sich und fliehe vor dem Angesichte seiner Verfolger, wie seine Vorgänger, bis zu der von Gott bestimmten Zeit, da alle seine Gegner würden vertilgt werden und er und die Seinen öffentlich erscheinen und predigen würden [2]). Alle ihre Verfolger, alle Prälaten der Kirche sollten in Kurzem ausgerottet werden, die Uebrigbleibenden würden zur apostolischen Lebensweise sich bekehren und ihm sich anschließen. Dann würden die Apostoliker in Allem das Uebergewicht gewinnen. Er schrieb nachher noch einen zweiten und einen dritten Brief [3]).

Manches in den Zeitumgebungen, das Auftreten eines den Apostolikern so geistesverwandten Papstes, der einen solchen Gegensatz mit seinen Vorgängern bildete, wie Cölestin V., das weltliche Treiben Bonifacius VIII., dessen Kämpfe und letzte Demüthigung, — konnte als Bestätigung seiner Weissagungen erscheinen. Wo der Erfolg sich offenbar widerlegte, konnte er doch dadurch nicht irre gemacht werden und mußte sich die Sachen wieder anders deuten.

Dolcino wollte in Dalmatien, wo er eine kleine Gemeinde gestiftet hatte, die letzte Entscheidung erwarten; aber die Einladung eines reichen Landmanns aus seinem Vaterlande Milano Sola in dem Thale Sessia zu Campertolio in dem Gebiete von

---

1) Gerardum inceptorem istius vitae novissimae reformatae, et rectorem alium, scilicet seipsum, a Deo missum super congregationem praedictam cum intelligentia ad aperiendas prophetias.

2) Usque ad tempus praefinitum, in quo ipse et sui publice apparebunt et publice praedicabunt, omnibus suis adversariis exterminatis.

3) Von den beiden ersten Auszüge in den Additamentis ad historiam Dolcini.

Novara bewog ihn, im J. 1304 dahin seine Zuflucht zu nehmen, und von hier aus verbreitete er die Sekte unter Männern und Weibern. Von allen Seiten her strömten Viele zu ihm hin. Die Nachstellungen bewogen ihn mit einer Schaar von Anhängern, die an zweitausend betrug, Männer und Frauen, auf einem unzugänglichen Berge eine Zuflucht zu suchen. Hier waren sie aber, wenngleich von andern Feinden sicher, dem Hunger preisgegeben. Da ihnen Keiner mit gutem Willen Lebensmittel darreichen wollte, so erlaubten sie sich mit Gewalt aus der Umgegend solche zu rauben. Die Apostoliker, welche die herrschende Kirche wegen der Verfolgungen, die sie ausübte, eines Abfalls von der Lehre Christi beschuldigten, welche alles Blutvergießen als unchristlich verdammt hatten, dem Gerichte Gottes Alles anheimstellen wollten, sie wurden durch die Noth gedrungen, ihren Grundsätzen untreu zu werden. Dolcino ließ wieder durch die Praxis die Theorie umbilden. Die Apostoliker betrachteten ihr Verhältniß zu den Anhängern der herrschenden Kirche als einen offenen Krieg. Der Zweck der Selbsterhaltung mußte wieder alle Mittel gut heißen. Im J. 1305 wurde ein Kreuzzug gegen Dolcino verkündet; mit großer Klugheit leitete er die Vertheidigungsmaaßregeln gegen ein überlegenes Herr zwei Jahre hindurch, und er wußte den Seinen einen begeisterten, alle Hindernisse überwindenden Heldenmuth einzuflößen, bis im J. 1307 der Rest der ausgehungerten Apostoliker, nachdem sie mit verzweifelter Tapferkeit gekämpft hatten, der Uebermacht unterlag [1]). Einer der Gefangenen war Dolcino, der unter allen grausamen Martern, welche Fanatismus und Rachsucht ersonnen hatten, eine standhafte Ruhe zeigte, wodurch auch seine Feinde in Erstaunen gesetzt wurden, freilich wohl mehr die Apathie des berauschten Schwärmers, als die besonnene Ergebung des im Vollgefühl der menschlichen Schwäche nüchternen ächt christlichen Märtyrers, dem das Bild seines leidenden Heilands vor Augen steht.

Das Charakteristische Dolcino's ist der Gipfelpunkt jener ascetischen Auffassung der christlichen Liebe [2]), wie sie sich nicht in

---

1) Es liegt unserm Zwecke fern, auf die Darstellung dieses merkwürdigen Krieges uns weiter einzulassen. Wir verweisen deshalb auf die ausführliche Untersuchung und Schilderung in dem Buche von Julius Krone.

2) Krone giebt S. 35 nach den durch Baggiolini bekannt gemachten Urkunden eine eigenthümliche Darstellung der Lehren Dolcino's, nach welcher diese denen der späteren Begharden ähnlich seyn würden. Wir müßten aber diese Urkunden selbst vor uns haben, um über ihre Glaubwürdigkeit ein vestes Urtheil uns bilden zu können. Wir wagen daher noch nicht dieser neuen Auffassung zu folgen, sondern halten uns an die durch Muratori bekannt gemachten Urkunden, welche freilich keine vollständige Darstellung der Lehren Dolcino's geben und selbst manche Lücken voraussetzen lassen.

der Aneignung alles Irdischen für die Zwecke des Reiches Gottes, sondern in der Lossagung von allem Irdischen, nicht in der Ausgleichung und Unterordnung der in menschlichen Verhältnissen bestehenden und in dem Entwickelungsprozesse der menschlichen Natur nothwendigen Ungleichheiten und Differenzen, sondern in der gänzlichen Aufhebung derselben sich offenbaren soll. Der Verweltlichung der Kirche setzte er entgegen eine gänzliche Entweltlichung durch eine auf freie Weise vermöge eines bloß innerlichen Bandes ohne Zwang und Gesetz mit Aufhebung alles Eigenthums und aller Ungleichheiten Alle vereinigende Gemeinschaft der Liebe. Mit dieser Auffassung der Liebe in der Form der gänzlichen Entweltlichung hing auch zusammen, daß Dolcino die Ehe von allem Sinnlichen losmachen, eine rein geistige Gemeinschaft zwischen Mann und Frau an die Stelle der Ehe setzen wollte, die ascetische Schwärmerei der Syneisakten [1]) wieder in's Leben zurückrufend, wie er selbst mit der Schwester Margarethe, welche er in dem Eingange seiner Briefe als die prae caeteris sibi dilectissima nannte, in einer solchen geistigen Gemeinschaft lebte. Das war das Gefährlichste bei dieser schwärmerischen Richtung, was leicht Veranlassung dazu geben konnte, daß die in einer eingebildeten Uebermacht des Geistes über das Fleisch verachtete Sinnlichkeit auf desto verderblichere Weise sich einmischte. So sollte es dahin gebracht werden, daß alle Menschen in gänzlicher Unschuld wie Brüder und Schwestern zusammen lebten, und diese von allem Irdischen sich lossagende Gemeinschaft der Liebe sollte den Uebergangspunkt zu dem Ende aller Dinge und der Vollendung des Reiches Christi bilden.

Dolcino unterschied vier Standpunkte und Abschnitte in der Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden. Zuerst der Standpunkt des alten Testaments, wo auf die Vervielfältigung des Menschengeschlechts Alles ankam und darauf Alles angelegt wurde. Da auf diesem Standpunkte das Verderben immer mehr um sich griff, erschien Christus mit den Aposteln und ihren Nachfolgern, die Schwäche Derer, welche dem früheren Standpunkte angehörten, zu heilen. Demuth, Geduld, Armuth, Keuschheit wurden dem Verderben des früheren Standpunktes entgegengesetzt. Das ehe-

---

Allerdings sagt auch der Spanier Alvarus Pelagius, der als päpstlicher Pönitentiarius im J. 1330 sein Werk de planctu ecclesiae zu Avignon zu schreiben begann, lib. II. f. 172, ed. 1517: Caput istius sectae spiritus libertatis istis temporibus fuit Dulchinus Lombardus qui fuit combustus cum quadam sua meretrice in Lombardia prope Vercellensem civitatem; aber auch er unterscheidet die verschiedenen Arten der Apostoliker, Begharden und die Brüder des freien Geistes wohl nicht genug.

1) S. Bd. I., S. 355.

lose Leben wurde jetzt der Ehe, die Verzichtleistung auf alles Eigenthum dem Besitze irdischer Güter vorgezogen. Dieser zweite Standpunkt dauerte bis zu Constantin oder dem Papste Silvester, und die Späteren wichen immer mehr von der Vollkommenheit der Früheren ab, bis das dritte Zeitalter erschien, in welchem die Mengen der Heiden immer mehr zum Christenthume übertraten. Um diese allmählig für das Christenthum zu erziehen und ihnen das Beispiel zu geben, wie man das Irdische in der Liebe Gottes und des Nächsten gebrauchen sollte, mußte die Kirche irdische Besitzungen und Reichthümer annehmen. Sie mußte weltliche Macht und Herrschaft sich aneignen, um das rohe Volk zu erziehen und zu leiten. Deshalb wurde also eine Abweichung von dem ursprünglichen Stande der apostolischen Armuth erfordert [1]). Da nun aber die Liebe Gottes und des Nächsten erkaltete, da man von dem Beispiele Silvesters, von dem rechten Gebrauche der irdischen Güter immer mehr abwich, erschien als Reaction die strengere Regel Benedikts [2]). Für's Erste konnten noch gute Geistliche und Mönche neben einander bestehen, beide Lebensweisen waren, jede von ihrem Standpunkte, gut, nur daß das Gute bei den Geistlichen der größeren Zahl nach immer mehr abnahm und bei den Mönchen hingegen immer mehr zunahm, das klerikalische Leben immer mehr zurücktrat und das Mönchsthum immer mehr das Uebergewicht gewann [3]). Als nun aber Geistliche und Mönche in der Liebe Gottes und des Nächsten fast ganz erkaltet und von ihrer ursprünglichen Lebensweise abgewichen waren, da erschien als Reaction dagegen die Lossagung von allem irdischen Besitze und aller zeitlichen Herrschaft in den Regeln des Franziskus und Dominikus [4]). Doch auch diese Reformation

---

1) Dum sic convertebantur et non refrigerabantur in amore Dei et proximi, melius fuit sancto Silvestro papae et aliis successoribus suis possessiones terrenas et divitias suscipere et habere, quam paupertas apostolica et melius fuit regere populum, quam non regere, ad tenendum ipsum sic et conservandum.

2) Quando incoeperunt populi refrigerari a caritate Dei et proximi et declinare a modo vivendi sancti Silvestri, tunc melior fuit modus vivendi beati Benedicti, quam aliquis alius, quia in terrenis fuit srictior et a temporali dominio magis separatus.

3) Et tamen ita bonus erat tunc modus bonorum clericorum, qui tunc erant, sicut monachorum, nisi quod modus clericorum bonorum secundum majorem partem numeri eorum erat in diminuendo et monachorum erat in multiplicando.

4) Quando clerici et monachi quasi ex toto a caritate Dei et proximi refrigerati fuerunt et declinaverunt a priori statu suo, tunc melior fuit modus vivendi sancti Francisci et sancti Dominici et magis strictus in possidendo res terrenas et in dominio temporali magis quam modus vivendi beati Benedicti et monachorum.

vermochte nicht dem unter Mönchen und Geistlichen umsichgreifenden Verderben ein Gegengewicht zu leisten und alle Prälaten, Geistliche und Mönche erkalteten in der Liebe Gottes und des Nächsten immer mehr, entfernten sich immer mehr von der Lebensweise ihrer Vorgänger, und so ist daher, um diesem Verderben entgegenzuwürken, das Leben der apostolischen Brüder nach göttlichem Berufe gestiftet worden, und dies ist der vierte und letzte Standpunkt des christlichen Lebens, welcher bis zum letzten Gerichte dauern soll, das letzte Heilmittel gegen die umsichgreifende Verweltlichung. Demnach bezeichnete Dolcino auch so die verschiedenen Zeitalter der Kirche. Das erste, da die Kirche war eine heilige und demüthige. Das zweite von Silvester an, da die Kirche war geehrt und reich, aber dabei noch im Guten verharrend. Das dritte, wie sie jetzt ist, reich und geehrt, aber dabei von Gott abgefallen, voll Habsucht, Ueppigkeit und Hoffahrt [1]). Das vierte entspricht dem ersten, als Wiederherstellung der apostolischen Vollkommenheit.

Die Lebensweise der apostolischen Brüder unterscheidet sich von den beiden Bettelmönchsorden durch zweierlei. Diese haben Klöster, wohin sie das durch Betteln Gewonnene tragen. Die apostolischen Brüder aber haben keine Häuser und nehmen nichts mit sich, bewahren nichts auf. Sie leben nur von einem Augenblicke zum andern von dem, was ihnen durch die Liebe der Frommen jedesmal dargereicht wird [2]). Ferner unterscheiden sich die Apostoliker von jenen Mönchsorden dadurch, daß sie durch kein Gelübde von außen her zu ihrer Lebensweise sich verpflichtet haben [3]), durch keine Regel des Gehorsams von außen her an

---

1) Tertius status fuit et est modo dives, avarus, fornicarius, honorabilis et superbus. Das Wort fornicarius kann im eigentlichen oder uneigentlichen, apokalyptischen, Sinne verstanden werden. Hier wohl wahrscheinlich in dem letzten, wie Dolcino ja würklich lehrte (s. Muratori f. 456): ecclesia Romana est illa meretrix, quae a fide Christi apostavit, und der Apostoliker Peter de Lugio die verderbte Kirche als das Babylon und die magna meretrix der Apokalypse bezeichnete. In dem von Philipp von Limborch herausgegebenen Protokolle l. c. f. 361.

2) Nos nec domos habemus nec etiam mendicata portare debemus, sagt Dolcino. Der Apostoliker Peter von Lugio aus Spanien, Petrus Lucensis, unterschied die unvollkommene und die vollkommene Armuth. Die perfecta paupertas, quam tenuerunt Apostoli et omnes illi, qui sequuntur et imitantur eos, videlicet nihil habere, nec in proprio nec in communi. Item est paupertas imperfecta, sicut est religiosorum viventium secundum regulam sancti Augustini et sancti Benedicti, qui habent possessiones et divitias in communi et tales religiosi non sunt perfecti in paupertate, quia habent domos ad manendum et in communi necessaria ad comedendum et bibendum. S. das Inquisitions-Sentenzenbuch des Philipp von Limborch f. 360.

3) Einer der Grundsätze Dolcino's bei Muratori T. IX. f. 457: Quod perfectior vita est vivere sine voto, quam cum voto.

bestimmte Vorgesetzte gebunden sind, sondern bei ihnen Alles von innen heraus durch den freien Geist der Liebe bestimmt und zusammengehalten wird, kein andres Band als das innere, des heiligen Geistes, stattfindet. So setzte Dolcino dem gesetzlichen Standpunkte den der evangelischen Freiheit entgegen. Wenngleich die Apostoliker von Gott berufene Männer als die Stifter und Leiter ihres Vereins anerkannten, so waren sie doch durch keine äußerliche Verpflichtung ihnen unterworfen. Die Mönchstugend des Gehorsams mußte von dem Standpunkte der Apostoliker, welche nur den freien Gehorsam gegen Gott gelten ließen, ganz wegfallen. Dolcino bezeichnet in seinen Briefen an die verschiedenen Gemeinden der Apostoliker dieselben als solche, die einander gegenseitig, ohne das Band des äußerlichen Gehorsams, nur durch einen innerlichen sich unterordnen und mit einander verbunden sind [1]). Wie Dolcino die Verinnerlichung und Entweltlichung der Religion der Veräußerlichung und Verweltlichung derselben in der verderbten Kirche überall entgegenstellte, so bestritt er den geweihten Kirchen beigelegten Werth. „Eine Kirche — soll er gesagt haben [2]) — ist für das Gebet zu Gott nicht mehr, als ein Pferde- oder Schweinestall. Christus kann in Wäldern eben so gut wie in Kirchen, oder noch besser, angebetet werden." Es erhellt, daß jenes Princip und jene Grundrichtung ihn zu noch weit mehreren Abweichungen von der Kirchenlehre führen mußte, als sein unruhiges Leben und seine vorherrschend praktische Richtung mit Bewußtseyn ihn aussprechen ließ, wenn es nicht Schuld der Urkunden ist, denen wir folgen, daß wir von der consequenten Durchführung der Grundsätze Dolcino's nur eine mangelhafte Kenntniß haben.

Dolcino lehrte ferner, daß die römische Kirche vermöge ihres Abfalls und der unter Geistlichen und Mönchen herrschenden Laster alle in der Person des Apostels Petrus ihr übertragene geistliche Gewalt verloren habe, und diese sey auf die das apostolische Leben wiederherstellende Gemeinschaft, welche die Zufluchtstätte für alles Aecht-christliche werden sollte, übergegangen. Der Apostoliker Peter von Lugio unterschied von einander die ecclesia spiritualis et carnalis. Die erste bestehe in Denen, welche in vollkommener Armuth und Demuth und in geistlichem Gehorsam gegen Gott lebten, die zweite aber in Denen, welche in fleischlichen Lüsten, Reichthum und Ehre, in Glanz und Herrlichkeit der Welt lebten, wie die Prälaten der römischen Kirche.

---

1) Omnes invicem sine vinculo exterioris obedientiae, sed interioris tantum subjecti et uniti.

2) Muratori T. IX. f. 457.

Wenn die von Gegnern gegebene Darstellung der Lehre Dolcino's richtig ist, so hätte er verkündet, daß, nachdem durch einen von Gott zum Werkzeuge seiner Strafgerichte über die verderbte Kirche erwählten König diese ihrer Reichthümer beraubt, zur apostolischen Armuth zurückgeführt, der römische Papst und die unverbesserlichen Prälaten getödtet worden wären, ein neuer heiliger Papst, der würdige Nachfolger des Petrus, von Gott selbst erwählt werden sollte und dies sollte Dolcino selbst seyn, wenn er dann noch am Leben wäre [1]). Allerdings scheint aus der Voraussetzung, daß die apostolischen Brüder die erneute apostolische Kirche darstellen, auf welche alle Fülle des heiligen Geistes, welche die apostolische Kirche auszeichnete, übertragen wird, auf welche alle dem Petrus verliehene Gewalt übergeht, folgen zu müssen, daß ihr von Gott berufener Leiter den ersten Platz einnehmen werde, den, welchen vorher der Papst behauptete, doch mit der Modifikation, welche aus dem Wesen des freien Gehorsams, der brüderlichen Gemeinschaft, der allgemeinen Ausgießung des heiligen Geistes hervorgeht.

Es erhellt aus der dargestellten Lehre Dolcino's, daß auch die joachimsche Idee vom Zeitalter des heiligen Geistes dazu wohl paßt, wenngleich keine der älteren gleichzeitigen Quellen ihm diese Idee zuschreibt [2]). Auch nach der Lehre Dolcino's konnte doch das letzte Zeitalter eine Zeit des heiligen Geistes genannt werden, insofern die freie, nicht mehr wie früherhin vermittelte, von innen heraus Alles würkende Beseelung durch den heiligen Geist in den apostolischen Brüdern und Schwestern das Auszeichnende dieser Zeit seyn sollte.

Wir wollen noch als etwas Merkwürdiges erwähnen, daß der große Dichter Dante, ein Zeitgenosse, den Dolcino mit Mu-

---

1) Dies Letztere wird aber nur in der historia Dolcini bei Muratori angegeben. Nach den in der Darstellung der Lehre genaueren Additamentis unterscheidet sich Dolcino von diesem Papste, und es könnte die Annahme, daß er selbst für diesen Papst sich erklärt habe, eine feindselige Consequenzmacherei seyn.

2) Ketzerverzeichnisse späterer Zeit in französischer Sprache, die sich in den Bibliotheken von Avignon und Marseille finden, schreiben dem Dolcino jene ganze Lehre von den drei Zeitaltern zu. Das sind aber gewiß keine glaubwürdigen Quellen, wie auch in denselben Dolcino mit den Fratricellen des vierzehnten Jahrhunderts verwechselt wird. Ich verdanke diese Nachricht den gütigen Mittheilungen des Herrn G. Heine von hier, eines mir theuern jungen Theologen, der für einige Jahre sein Vermögen und seine Kräfte literarischen Nachforschungen, besonders in den Bibliotheken Spaniens, geweiht hat, von denen sich mannichfache reiche Ausbeute erwarten läßt. Derselbe hat mir auch gütigst eine von ihm abgeschriebene historia Dolcini zugesandt, welche jedoch keine andere ist, als die schon von Muratori herausgegebene.

hamed vergleicht. Obgleich er nach dem Tode Dolcino's dichtete, setzt er sich doch zurück in jene Zeit, als derselbe auf den mit Schnee und Eis bedeckten unzugänglichen Bergen belagert wurde und der Hunger als das einzige Mittel seiner Besiegung erschien. Er läßt daher den Muhamed zu dem Dante sagen, er möge den Bruder Dolcino warnen, sich wohl mit Lebensmitteln zu versehen, weil er sonst bald unterliegen und zu Muhamed in die Hölle werde hinabsteigen müssen [1]). Es fragt sich, was Dante zu dieser Zusammenstellung veranlaßte. Wohl, daß er einen falschen Propheten, der mit dem Schwerdte seinen vorgeblichen göttlichen Beruf behaupten wollte, in ihm sah, die dem Dolcino von seinen Gegnern aufgebürdete Lehre von der Gemeinschaft der Weiber und Aehnliches. Eine gewisse Wahrheit liegt aber dieser Vergleichung, so verschiedenartig diese beiden Männer auch sind, zum Grunde. Bei Beiden finden wir ein wahres Element religiöser Begeisterung, in welches sich aber das vom göttlichen Leben nicht beherrschte natürliche Gefühl und die nicht von demselben in Gehorsam gehaltene Phantasie trübend einmischte. Bei Beiden einseitige Auffassung eines Momentes der Wahrheit herrschenden Irrthümern entgegengesetzt. Bei Muhamed die Begeisterung für den Glauben an den Einen allmächtigen Gott im schroffen Gegensatze mit dem Polytheismus, bei Dolcino die Begeisterung für eine entweltlichte religiöse Gemeinschaft im Gegensatze mit der kirchlichen Verweltlichung. Beide wollten Anfangs nur als Propheten, nur durch das Wort würken, ließen sich aber nachher verleiten, die Macht des Schwerdtes für den Dienst der Wahrheit in Anspruch zu nehmen. Bei dem Muhamed war es der glückliche Erfolg seiner Würksamkeit, der ihn weiter fortriß, bei Dolcino die Noth. Doch bei Muhamed war dies in seiner ganzen religiösen Anschauungsweise, einer Verfleischlichung des jüdischen Standpunktes, wohl begründet. Bei dem Dolcino geschah es im Widerspruch mit dem ursprünglich von ihm vorgetragenen Grundsätzen. Doch da er eine Idee, welche das Christenthum vom Geiste und der Gesinnung aus innerhalb des naturgemäßen geschichtlichen Entwickelungsprozesses verwürklichen will, die Kluft zwischen Idee und Erscheinung mit schwärmerischer Liebe übersehend, mit einem Male in der Form einer äußerlichen Gemeinschaft in der Er-

---

1) Die Worte in dem 28sten Gesange der Hölle, V. 55:
Or di a Fra Dolcin dunque, che s'armi,
Tu che forse vedrai il sole in breve,
S' egli non vuol qui tosto seguarmi,
Si di vivanda, che stretta di neve
Non rechi la vittoria al Noarese,
Ch' altrimenti acquistar non saria lieve.

scheinung verwürklicht haben wollte, so wurde er durch diese Veräußerlichung und Verweltlichung des nur ideal und geistig Aufzufassenden in derselben Richtung des verweltlichten Handelns immer weiter fortgerissen.

Ideen, welche einmal in einer Zeit zu einer gewissen Herrschaft gelangt sind, pflegen auch solcher Erscheinungen, die ganz anderswoher entstanden sind und die nur einen zufälligen Anschließungspunkt ihnen geben, sich zu bemächtigen und schwärmerischen Richtungen, die ihnen begegnen und mit denen sie sich vermischen, indem sie in denselben eine phantastische Gestalt annehmen, ein eigenthümliches Gepräge aufzudrücken. So führen wir als ein Merkmal der Macht, welche die Idee von dem Zeitalter des heiligen Geistes über die Geister des dreizehnten Jahrhunderts ausübte, eine sonst unbedeutende Sekte an, welche in den letzten Zeiten dieses Jahrhunderts in Mailand sich bildete.

Im J. 1281 war zu Mailand eine reiche Wittwe von angesehenem Stande, Guilelma oder Guilelmina, welche eine böhmische Prinzessin gewesen seyn soll, gestorben. Sie hatte dort die letzten zwanzig oder dreißig Jahre ihres Lebens zugebracht und sich durch ihre Frömmigkeit und insbesondere Wohlthätigkeit die Verehrung und Liebe Vieler erworben. Ein Kreis von Männern und Weibern, die sich ihrer Leitung vertrauten, mit Rath und That von ihr unterstützt wurden, hatte sich ihr angeschlossen. Sie wurde wie eine Heilige verehrt und auch Kranke suchten bei ihr Heilung. Schon während ihres Lebens zeigten sich die Keime einer auf sie übertragenen übertriebenen schwärmerischen Verehrung, welche nicht von ihr gut geheißen, sondern mit Abscheu zurückgewiesen wurde; diese Verehrung konnte aber dadurch nicht unterdrückt werden, sondern griff nach ihrem Tode mit desto größerer Gewalt um sich, worauf ein Bürger aus Mailand, Andreas Saramita, bei dem Betrügerei und Schwärmerei sich mit einander verbunden zu haben scheinen, besonders einwürkte. Der Leichnam der Wilhelmine, der schon begraben worden, wurde wieder hervorgeholt. Man wusch ihn in Wasser und Wein und kostbare, mit Gold und Silber besetzte, Purpurgewänder wurden ihm angelegt. Jenem Wasser, mit welchem der Leichnam gewaschen worden, legten die von der Schwärmerei Ergriffenen eine Wunderkraft bei, über dem neuen Grabe der Wilhelmine errichteten sie einen prächtigen Altar und viele Wallfahrer strömten dahin. Es war nicht genug, die Wilhelmine als Heilige zu verehren, die Verehrung überstieg alle Grenzen, der Geist der Unzufriedenheit und Opposition mit der herrschenden Kirche setzte sich wohl damit in Verbindung. Eine Incarnation des heiligen Gei=

stes sollte in der Wilhelmine verehrt werden, und auf die Verehrung des incarnirten göttlichen Wortes in Christo sollte die Verehrung des in der Wilhelmine incarnirten heiligen Geistes folgen, ein neues Zeitalter des heiligen Geistes beginnen; die alte Hierarchie, an deren Spitze der Stellvertreter Christi stand, sollte aufhören und eine neue weibliche, der Incarnation des heiligen Geistes in einem Weibe entsprechende Hierarchie, an deren Spitze eine Stellvertreterin der Wilhelmine als des incarnirten heiligen Geistes stand, für's Erste die Nonne Mayfreda von Tirovano, sollte eintreten. Im J. 1300 wurde diese Sekte mit Gewalt unterdrückt und Diejenigen, welche an der Spitze derselben gestanden, starben auf dem Scheiterhaufen [1]).

Da nun, was aus den dargestellten Thatsachen erhellt, die Kirche mit den ihr entgegenstrebenden, sich immer mehr vervielfältigenden und immer weiter umsichgreifenden Geistesrichtungen einen so heftigen Kampf, wie in keiner andern Zeit, zu bestehen hatte, so mußte sie, wenn sie dem sich mit Macht offenbarenden religiösen Bedürfnisse nichts einräumen, sondern nur ihren Standpunkt gegen allen Widerstand behaupten wollte, dazu getrieben werden, alle Gewalt aufzubieten, um eine Empörung zu unterdrücken, welche durch die Macht des Geistes allein nicht unterdrückt werden konnte. Die Grundsätze des Kirchenrechts, durch welche alle gewaltsame Maaßregeln gegen die Ketzereien gerechtfertigt werden konnten, hatten sich ja schon von der von Augustin gegebenen Grundlage aus längst ausgebildet und die systematischen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts brauchten auch hier nur auf diesem Grunde weiter fortzubauen. Aber die Bischöfe waren zu sehr mit andern Angelegenheiten beschäftigt, um den Sekten, welche mit so vielem Eifer und so vieler Klugheit sich in den Gemeinden zu verbreiten suchten, überall nachspüren zu können und es fehlte ihnen auch in manchen Gegenden, wo der antikirchliche Geist schon eine zu große Macht erlangt hatte, an dem erforderlichen Ansehn bei den Gemeinden. Dies war besonders im südlichen Frankreich der Fall, in Languedoc, in dem Gebiete der Grafen von Toulouse, den Gegenden, wo später auch der Protestantismus um sich griff und in blutigem Kampf sich zu behaupten suchte, wo die Gegner der herrschenden Kirche bei mächtigen Großen Schutz fanden und die Oertlichkeiten des gebirgigten Landes ihnen Sicherheit gewährten. Geistlichkeit und kirchlicher Cultus waren hier seit den letzten Zeiten des zwölften Jahrhunderts ein Gegen-

1) S. die Auszüge aus den in der ambrosianischen Bibliothek aufbewahrten Prozeßakten in der literarischen Reise nach Italien von dem böhmischen Historiographen Franz Palacky. Prag 1838. S. 72 u. d. f.

stand der Verachtung und des Gespöttes geworden. Charakteristisch dafür ist das in diesen Gegenden verbreitete Sprüchwort, das gebraucht zu werden pflegte, wenn man seinen Abscheu gegen etwas aussprechen wollte: „Lieber wollte ich Kapellan seyn, oder dies oder jenes." Zufällig erhielten die im südlichen Frankreich verbreiteten Sekten[1]) von einer dieser Gegenden, wo Diejenigen, welche zum Kampfe mit denselben herbeikamen, sie besonders verbreitet fanden[2]), dem Gebiete der Stadt Alba, Alby, seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts den gemeinsamen Namen der Albigenses[3]). Unter diesem allgemeinen Sektennamen wurden verschiedenartige Partheien zusammenbegriffen, ein vorherrschendes Element unter den so Bezeichneten scheinen aber die Katharer gebildet zu haben. Der in Allem kräftig zu handeln gewohnte Papst Innocenz III. erkannte wohl, daß es außerordentlicher Maaßregeln bedurfte, um die hier immer mehr umsichgreifenden häretischen Richtungen, welche den Zusammenhang zwischen diesen Gegenden und der römischen Kirche ganz zu zerreißen drohten, zu unterdrücken. Da die Bischöfe, die selbst hier ein Gegenstand der Verachtung geworden waren, sich zu schwach oder zu unthätig gezeigt hatten, so wählte er zu seinen Werkzeugen Menschen aus dem Stande, in welchem man immer die treusten, eifrigsten und thätigsten Organe der Hierarchie gefunden hatte, Mönche, in deren Hände schon eine große, von den Bi-

1) Der Mann, welcher während des Kreuzzuges gegen die Albigenser in Versen in der Provençalsprache die Geschichte dieses Krieges schrieb, herausgegeben von Fauriel in der Collection des documens inédits sur l'histoire de France, Paris 1837, sagt, daß die Sekten in dem ganzen Gebiete von Alby, Carcassone, Laurac, in einem großen Theile des Gebietes von Beziers bis nach Bordeaux sehr verbreitet waren: — — — la eretgia | Era tant fort monteia cui domni Dieus maldia | Que trastotz Albeges (durchaus alle — das hinzugefügte Adverbium tras giebt dem Adjektiv tous superlative Bedeutung) avia en sa bailia | Carcasses, Lauragues, tot la major partia | De Bezers tro a Bordel si col cami tenia (soweit der Weg geht) | A motz de lor crezens e de lor companhia (Viele von ihrem Glauben und ihrer Parthei). In dem angeführten Gedichte v. 30 u. d. f.

2) In dem für die Geschichte dieser Kämpfe besonders wichtigen T. III. J. 1737 der von den Maurinern herausgegebenen Histoire générale de Languedoc wird bei der Untersuchung über den Ursprung des Namens Albigeois, welche zuerst mehr Licht über diesen Gegenstand verbreitete, Note XIII. f. 553 behauptet, daß die Häretiker keineswegs in dieser Gegend besonders verbreitet gewesen wären und daß nicht dieses zur allgemeineren Anwendung jenes Namens Veranlassung gegeben habe; aber die angeführten Worte des Provençaldichters beweisen doch das Gegentheil.

3) Die Worte in der an den Papst gerichteten Zueignungsschrift in der oft angeführten Chronik des Mönchs Peter von Vaux-Sernai: Unde sciant, qui lecturi sunt, quia in pluribus hujus operis locis Tolosani et aliarum civitatum et castrorum haeretici et defensores eorum generaliter Albigenses vocantur, eo quod alia nationes haereticos Provinciales Albigenses consueverint appellare.

schöfen unabhängige Macht gelegt wurde, der erste Keim der nachherigen Inquisitionen. Gleich im Anfange seiner päpstlichen Regierung im J. 1198 sandte er nach dem südlichen Frankreich zwei Cistercienser, Rainer und Guido, die er den Bischöfen und Obrigkeiten jener Gegenden empfahl, indem er sie aufforderte, dieselben in ihrer Würksamkeit auf alle Weise zu unterstützen. Diese Mönche, denen der Papst eine unbeschränkte Vollmacht, gegen die Häretiker zu verfahren, übertrug, sollten sie von ihren Irrthümern durch Gründe zu überführen suchen, wenn ihnen dies nicht gelänge, den Bann über sie aussprechen. Die Großen und Beamten sollten dann die Widerspenstigen nach Einziehung ihrer Güter aus dem Lande vertreiben, und wenn sie dahin zurückzukehren wagten, sollte noch schwerere Strafe sie treffen. Ueber Alle, welche die Häretiker zu schützen wagten, wurden gleiche Strafen, wie über diese selbst, verhängt. Diese päpstlichen Abgeordneten sollten Bann und Interdikt anwenden können, um den Gehorsam gegen die angeordneten Maaßregeln zu erzwingen. Denen aber, welche bei einer so großen die Kirche bedrohenden Gefahr mit Treue und Andacht die Häretiker bekämpften, die von Gott ihnen verliehene Gewalt des Schwerdtes zur Erhaltung des Glaubens gebrauchten, verhieß der Papst denselben Ablaß, welcher den nach dem Grabe Petri oder nach S. Yago di Compostella Wallfahrenden bewilligt wurde. Merkwürdig ist die freilich längst verbreitete Vermischung der Begriffe von Juridischem, Ethischem und Religiösem in der Art, wie der Papst diese Strenge der Maaßregeln zur Unterdrückung der Häretiker rechtfertigen zu können meint, daß jene Sekten nicht irdisches Gut, sondern das geistliche Leben den Menschen nehmen wollten; denn wer den Glauben nimmt, nehme das Leben, da der Gerechte seines Glaubens lebe [1]). Wir haben oben gesehen [2]), wie der Bischof Diego von Osma in Spanien und Dominikus sich diesen Männern anschlossen und eine mehr geistige Einwürkung auf die Häretiker zu befördern suchten. Es wurden mehrere Unterredungen über die streitigen Punkte mit den Vorstehern der häretischen Gemeinden angestellt, diese Verhandlungen konnten aber natürlich bei den entgegengesetzten Principien, von denen

1) Nec volumus ipsos aegre ferre aliquatenus, si eos ad id exequendum tam districte compelli praecipimus, cum ad nil amplius intendamus, uti severitatis judicio, quam ad exstirpandos haereticos, qui non nobis substantiam temporalem, sed spiritualem vitam surripere moliuntur; nam qui fidem adimit, vitam furatur, justus enim ex fide vivit. S. das Schreiben des Innocenz an den Erzbischof von Aix (Aquae) und die Bischöfe seines Kirchensprengels lib. I. ep. 93.

2) S. Bd. VII. S. 346 ff.

beide Theile ausgingen, zu keinem Erfolge führen und man verargte es dann den Häretikern, daß sie sich nicht so leicht bekehren lassen wollten. In einem solchen Religionsgespräche, welches im J. 1207 zu Montreal ohnweit Carcassone zwischen jenem spanischen Bischof, dem Dominikus und einem Hirten der sogenannten Albigenser, Arnold Hot, gehalten wurde [1]), vertheidigte dieser die drei Sätze: daß die römische Kirche nicht die Braut Christi, nicht die heilige Kirche, sondern das Babylon der Apokalypse, trunken im Blute der Heiligen und Märtyrer, sey, ihre Lehre eine satanische, ihre Verfassung keine heilige, von Christus gegründete, daß die Messe in der Art, wie sie jetzt gefeiert werde, nicht von Christus und den Aposteln herrühre. Da man aber durch Predigten [2]) und Disputationen nichts ausrichten konnte und bei den Häretikern nur unverbesserliche Hartnäckigkeit in ihrer Empörung gegen die Kirche zu finden glaubte, so mußte man zu gewaltsameren Mitteln hingetrieben werden. Die Ermordung eines der später hinzugekommenen päpstlichen Abgeordneten, des Mönches Peter von Castelnau (Pierre de Château neuf, Petrus a Castro novo), im J. 1208 [3]), welche der Papst dem durch ihn excommunicirten Grafen Raimund von Toulouse Schuld gab, obgleich er nachher das Unbegründete dieser Beschuldigung erkennen mußte, — dieses traurige Ereigniß gab die Losung zu einem dreißigjährigen blutigen Kriege, in welchem gegen die Bewohner jener Gegenden mit Fanatismus und Habsucht gewüthet wurde [4]), der

---

1) Das Protokoll dieses Religionsgespräches war in katalonischer Sprache abgefaßt. Einen Auszug daraus hat Nicole Vignier in seiner Histoire de l'église zuerst bekannt gemacht und aus diesem Buche, das mir nicht zu Gesicht gekommen, der Erzbischof Usher in seinem Werke de christianarum ecclesiarum in occidentis praesertim partibus ab apostolicis temporibus ad nostram usque aetatem continua successione et statu f. 157, Londini 1687, mitgetheilt.

2) Der angeführte Provençaldichter, der die Geschichte des Albigenserkrieges beschrieben, sagt, daß den Häretikern die Predigten nicht soviel werth seyen, wie ein fauler Apfel. No prezan lo prezio (die Predigten) una poma porria. S. l. c. v. 52.

3) Der Papst Innocenz III. sagt lib. XI. ep. 26, daß er sterbend Gott gebeten habe, seinem Mörder zu verzeihen. Auch der angeführte Provençaldichter, welcher berichtet, daß Einer der Stallmeister des Grafen von Toulouse den Peter von Castelnau ermordet habe, erzählt, daß derselbe in Gegenwart Aller Gott gebeten habe, jenem seine Sünde zu vergeben.

El preguet domni deu vezent tota la jant,
Quels perdo sos pecatz a cel felo sarjant.

S. v. 90.

4) Der angeführte Provençaldichter berichtet, daß die Belagerer der

berüchtigte Kreuzzug gegen die Albigenser. Der Grundsatz, daß jeder Häretiker oder Beschützer der Häretiker sein Land verliere und dies einem Andern zufallen sollte, konnte aller Habsucht zum Vorwand dienen. Der Papst selbst mußte die weltlichen Interessen, die sich der von ihm angeregten Bewegung bemächtigt hatten, erkennen und konnte nicht mehr über dieselbe Herr werden [1]). Merkwürdig ist das Wort eines Grafen Roger von Foix, der, als im J. 1228 über den Frieden unterhandelt wurde, erklärte, „in die Angelegenheiten seiner Religion habe sich der Papst nicht zu mischen, denn darin müsse Jeder seine Freiheit haben. Sein Vater habe ihm diese Freiheit immer empfohlen, damit, wenn er o gesinnt sey und der Himmel über ihm zusammenbreche, er mit vestem und sicherem Auge ihn betrachten könnte, indem er nichts Böses zu fürchten brauchte [2])." Nachdem das Land dreißig Jahre hindurch verwüstet, das Blut von Tausenden vergossen und so endlich die allgemeine Unterwerfung im J. 1229 erzwungen worden, war doch für die Zukunft die Reinerhaltung des Glaubens dadurch noch nicht gesichert. Die durch Feuer und Schwerdt vertilgte Sekte keimte aus demselben Bedürfnisse des Geistes, aus dem sie von Anfang an hervorgegangen war, von Neuem wieder auf. Es bedurfte einer fortgesetzten Wachsamkeit des geistlichen Despotismus, um der Erneuerung jener antikirchlichen Richtungen entgegenzuwürken. Auf einem Concil zu Toulouse im J. 1229 wurde nach dem Vorgange der schon auf dem lateranensischen Concil c. III. im J. 1215 von dem Papste Innocenz III. angeordneten Maaßregeln eine dauernde Inquisition gegen die Häretiker angeordnet. I. Die Bischöfe sollten in allen Stadt- und Landgemeinden einen Priester und zwei oder drei, oder, wenn es nöthig wäre, mehrere in gutem Rufe stehende Laien dazu anstellen und vereidigen, daß sie sorgfältig und treu den Ketzern nachspürten, die verdächtigen Häuser, unterirdischen Gemächer und andere

---

Stadt Chasseneuil, als sie die Belagerung aufzuheben sich genöthigt sahen, vorher viele Häretiker zum Scheiterhaufen verurtheilten und manche schöne Ketzerin in's Feuer warfen, welche, soviel man sie auch bat, doch sich nicht bekehren lassen wollten.

E cela ost jutgero mot eretge arder
E mota bela eretga ins en lo foc giter,
Car convertir non volon tan nols podon prier.

S. v. 322.

1) S. den Brief Innocenz des III. an seinen Legaten, in welchem er sich gegen die ungerechte Behandlung des Grafen von Toulouse erklärt. Lib. XV. ep. 102.

2) S. Paul Perrin Histoire des Albigeois, Genève 1568, S. 141 aus einer handschriftlichen Lebensbeschreibung dieses Grafen.

Schlupfwinkel, welche alle zerstört werden sollten, durchforschten, daß sie die aufgefundenen Ketzer, ihre Gönner und Hehler, nachdem sie alle Vorsichtsmaaßregeln angewandt, deren Flucht zu verhindern, dem Erzbischof, Bischof, dem Herrn oder den Amtleuten des Gebietes eiligst anzeigten, damit die verdiente Strafe über sie verhängt werden könne. c. XII. In jeder Gemeinde sollten Alle männlichen Geschlechts vom vierzehnten Jahre an und darüber und weiblichen Geschlechts vom zwölften Jahre an, alle gegen die römische Kirche sich erhebenden Lehren abschwören, auch schwören, daß sie den katholischen Glauben, den die römische Kirche vesthalte und verkündige, bewahren, die Ketzer nach Kräften verfolgen und gewissenhaft bekannt machen wollten. Damit dieser Eid von Jedem geleistet werde, sollten die Namen aller Männer und Weiber in jeder Pfarre aufgeschrieben werden. Und wenn Einer in der Zeit dieser Eidesleistung abwesend sey und vierzehn Tage nach seiner Rückkehr jenen Eid nicht leiste, sollte er als der Ketzerei verdächtig angesehen werden. Alle zwei Jahre sollte diese Eidesleistung erneut werden. Mannichfache Nachtheile sollten im bürgerlichen Leben schon damit verbunden seyn, wenn Einer der Ketzerei verdächtig war. Als solcher sollte aber Jeder gelten, den das öffentliche Gerücht der Ketzerei anklagte.

Wenn nach der bisherigen Kirchenverfassung die Bischöfe alle solche Maaßregeln zu verwalten und zu leiten hatten, so wurden aber aus dem schon oben bemerkten Grunde, wie schon Innocenz III. das Beispiel dazu gegeben hatte, durch den Papst Gregor IX. im J. 1232, 33 von den Bischöfen unabhängig verfahrende Mönche dazu gewählt, und zwar besonders solche aus jenem Orden, dessen Ursprung von der Bekämpfung der Ketzer ausgegangen war, dem Dominikanerorden. So bildeten sich die Tribunäle, welche die besondere Gerichtsbarkeit über die in das geistliche Gebiet gehörenden Verbrechen, die Ketzerei, die Irrlehren, enthielten, die inquisitores haereticae pravitatis. Die Kirche wollte heuchlerisch den Schein des Blutvergießens von sich weisen, indem sie nur die weltliche Macht zu ihrem Henkersknechte, dem blinden Werkzeuge ihres grausamen Fanatismus, gebrauchte. Die Schuldbefundenen wurden von dem geistlichen Gerichte excommunicirt und der weltlichen Macht übergeben, welche dem Scheiterhaufen sie überlieferte. Die willkührliche Gewalt dieser zuerst in Toulouse, Carcassone und in Spanien gegründeten Tribunäle konnte auch Solche treffen, die nur auf irgend eine Weise den Eiferern für die Rechtgläubigkeit oder die Hierarchie sich verdäch-

tig gemacht, oder gegen welche ihre Feinde in der Beschuldigung der Ketzerei ein Mittel der Rache suchten.

Als zuerst eine solche Macht gegen die Ketzerei sich zu bilden anfing, war es in Deutschland der Priester Konrad von Marburg, der diese Macht zu vollziehen hatte, in dessen Händen sie wegen seiner unerbittlichen Strenge und seiner Leichtgläubigkeit besonders gefährlich werden mußte, damals, als nach dem J. 1230 in den Rheingegenden [1]) die Sekten unaufhaltsam sich verbreiteten. Das Beispiel Konrads zeigte, wie verderblich jene von Innocenz III. und Gregor IX. angeordneten Maaßregeln gegen die Ketzer und der Ketzerei Verdächtigen nicht bloß den Häretikern, sondern auch den in dieser Hinsicht ganz Unschuldigen werden konnten. Keiner war vor der Schreckensgewalt des Konrad sicher, er übte sie rücksichtslos gegen die Höchsten der Welt, wie gegen die Niedrigsten aus. Wer einmal der Häresie angeklagt worden, konnte sein Leben nur retten, wenn er sich für schuldig erklärte und Alles, was abentheuerliche Gerüchte von den Versammlungen der Ketzer erzählten, bestätigte, der Buße sich unterwarf. Wer aber nicht bekennen wollte, wurde doch für schuldig gehalten und verbrannt. Diese Beschuldigungen wurden als Mittel der Rache gebraucht [2]). Der Erzbischof von Mainz und der Dominikaner Bernhard hielten es nachher für nöthig, dem alten leichtgläubigen Papste Gregor IX. einen Bericht über den willkührlichen Gebrauch, welchen der Priester Konrad von der ihm übertragenen Gewalt gemacht hatte und die Zerrüttung, die dadurch in Deutschland gestiftet worden, zu erstatten [3]). Sein leichtgläubiger Fanatismus zog auch über eine andere Gegend von Deutschland Krieg und Verwüstung herbei. Der friesische Stamm, der in dem Oldenburgischen wohnte, die Stedinger, war durch seinen unbeugsamen Freiheitssinn in heftige Kämpfe mit dem Adel und mit der Geistlichkeit, dem Erzbischof von Bremen insbesondere, verwickelt worden. Die Empörung gegen die Hierarchie ging hier von keinem religiösen, sondern nur von einem politischen Elemente aus. Dies gab aber Veranlassung, die Sache in das religiöse Gebiet hineinzuziehen. Konrad von Marburg konnte die abentheuerlichsten Dinge von den Stedingern glauben und dem Papste glaubhaft machen. Auf den Kreuzzug

---

1) S. oben S. 412.

2) S. die Schilderung in den Gestis Trevirorum I. c. CIV. und CV. S. 317.

3) S. Auszüge daraus in dem Chronikon des Alberich bei dem J. 1233 in den Accessiones historicae von Leibnitz T. II. S. 543.

gegen die Albigenser folgte der Kreuzzug gegen die Stedinger, der Papst gab die armen Leute ihren Feinden preis; aber als nach ihrer Unterwerfung die Kirche sich mit ihnen versöhnte, wurde die Beschuldigung der Ketzerei, die ihnen aufgebürdet, deren Richtigkeit man wohl erkannt haben mußte, nicht mehr erwähnt. Konrad von Marburg fiel endlich selbst als das Opfer seiner Wuth, es traf ihn die Rache eines Mächtigen, den er ohne Grund verketzert hatte; er wurde im J. 1233 ermordet. Diese unglücklichen Ereignisse hatten doch die vortheilhafte Folge, daß sie als warnendes und abschreckendes Beispiel für Deutschland würkten, das Inquisitionstribunal demselben fern zu halten.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Vaterländische Gedichte von Christian und Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg. 8. 1815. Geheftet Thlr. — 15 Sgr.
Ermäßigt Thlr. — 8 Sgr.
Dasselbe Velin=Papier geheftet 20 Sgr. Ermäßigt Thlr. — 10 Sgr.
Reisen in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sicilien, von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. 4 Bände mit Abbildungen und Karten 8. 1822. Cartonirt Thlr. 9. Ermäßigt Thlr. 3. — Sgr.
Aeschylos, vier Tragödien. Uebersetzt von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg 8. 1823. Geheftet Thlr. 1. 7½ Sgr.
Ermäßigt Thlr. — 16 Sgr.
Dasselbe auf Schreibpapier Thlr. 1. 20 Sgr. Ermäßigt Thlr. — 20 Sgr.
Umrisse hierzu von Flaxmann. Quer=Folio, kosten . . . Thlr. 3. — Sgr.
Die Gedichte von Ossian, dem Sohne Fingals. Nach dem Englischen des Herrn Macpherson, ins Deutsche übersetzt von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg. 3 Bde. gr. 8. Schreibpap. 1806. geh. Thlr. 5. 10 Sgr. Ermäßigt Thlr. 3. — Sgr.
Dasselbe Velin=Papier, Pr. Ausg. Thlr. 9. Ermäßigt Thlr. 4. — Sgr.
Kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des Hofraths Voß wider Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg. Nach dessen Tod von dem Bruder vollendet. 8. 1820. geheftet Thlr. — 10 Sgr.
Ermäßigt Thlr. — 6 Sgr.
Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schrift von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg. 2 Bände gr. 8. 1821. Thlr. 2. —
Ermäßigt Thlr. — 20 Sgr.
Sophocles Tragödien. Uebersetzt von Christian Grafen zu Stolberg. 2 Thle. 8. 1823. geheftet Thlr. 3. 10 Sgr.
Ermäßigt Thlr. 2. — Sgr.
Dasselbe auf Velin=Papier. Thlr. 4. — Ermäßigt Thlr. 2. 12 Sgr.
Geschichte der Religion Jesu Christi von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg. 15 Bände, und 2 Register=Bände von Moritz. Hamburger Ausgabe 1811 bis 1818. gr. 8. Thlr. 30. 15 Sgr.

Die Ausgabe ist nicht mehr vollständig zu liefern, es fehlt Band 7. Die andern Bände gebe ich, so weit der Vorrath reicht, ab.

à Band zu Thlr. — 12 Sgr.
Dasselbe. Wohlfeile Wiener Ausgabe 15 Bände und 2 Registerbände von Moritz. 8. 1818 bis 1821. Thlr. 19. 15 Sgr.
Ermäßigt Thlr. 12. — Sgr.

Vollständig sind nur noch wenige Exemplare dieser Ausgabe vorhanden. Die Bände 1 bis 7. 9. 10. 12 bis 15. gebe ich einzeln ab.

à Band zu Thlr. — 8 Sgr.
Bildniß des Grafen Christian Stolberg 15 Sgr.
Bildniß des Grafen Friedrich Leopold Stolberg 15 Sgr.

Die Empfänger dieser Anzeige werden freundlichst gebeten, dieselbe im Kreise ihrer literarischen Freunde möglichst zu verbreiten, um zur Anschaffung der Werke anzuregen und um die z. Z. auf dem Lager ruhenden Exemplare der literarischen Welt nutzbringend zu machen.

Jede Sortimentsbuchhandlung nimmt Bestellung an.

Friedr. Andr. Perthes in Gotha.